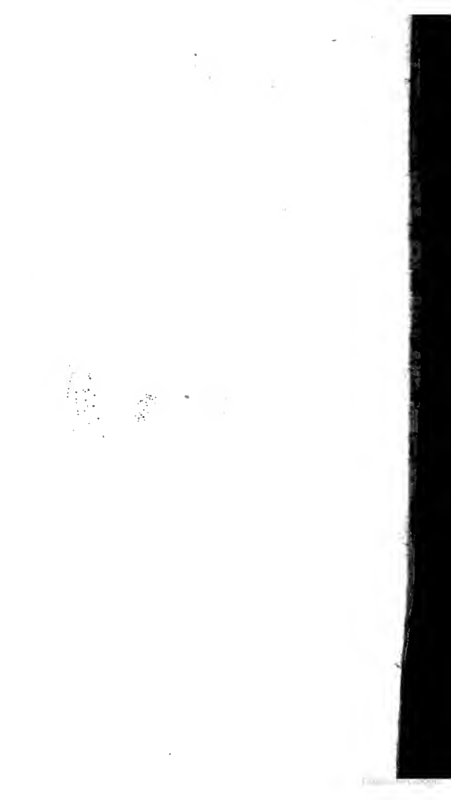
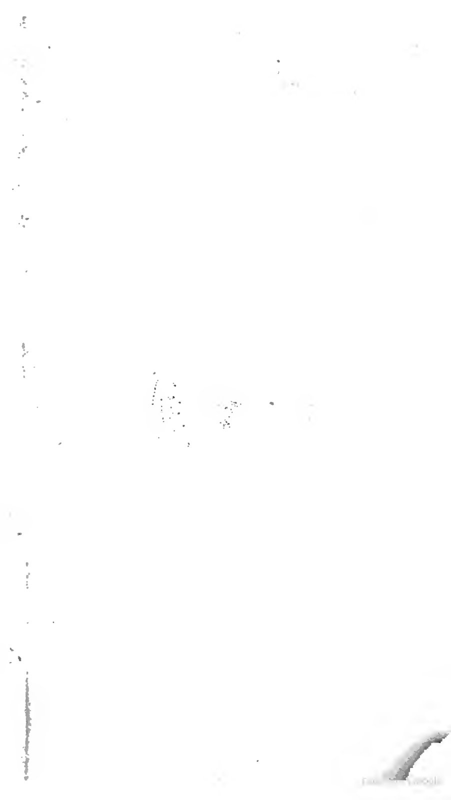
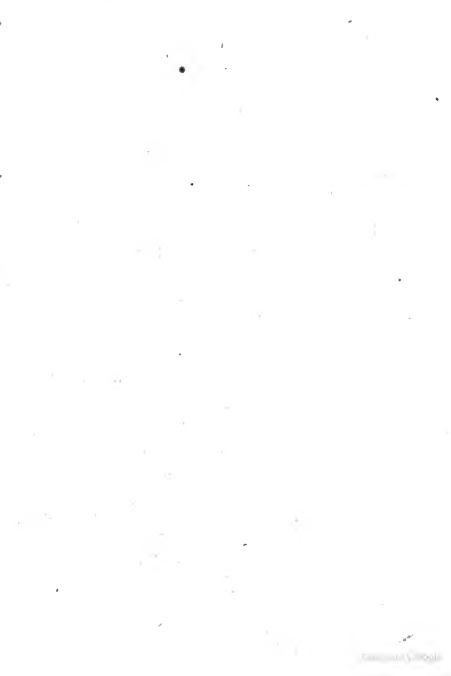










Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

1837.
Zehnter Jahrgang.
Erster Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1837.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

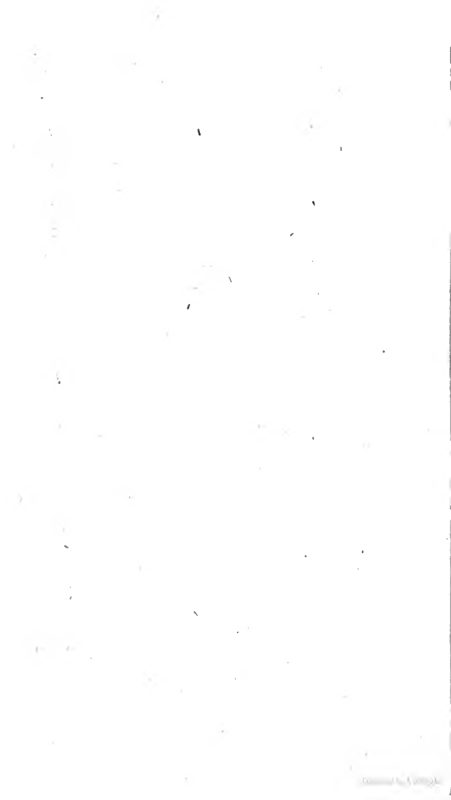
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1837 erstes Heft.



Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1837.

A b h a n d l u n g e n.



1.

An die Leser und Mitarbeiter der theologischen Studien und Kritiken.

Vorwort zum zehnten Jahrgange

von

Dr. C. Ullmann.

Beim Beginne des zehnten Jahrganges einer Zeitschrift ziemt es sich wohl, einen Blick rückwärts und vorwärts zu werfen. Wir können dieß, Gott sey Dank, mit gutem Gewissen und mit gutem Muthe thun. Der vorige Jahrgang wurde mit einer genaueren Bezeichnung und Rechtfertigung des theologischen Standpunctes eröffnet, den wir bisher festgehalten und ferner festhalten werden; dießmal wollen wir uns mit der äußeren Einrichtung beschäftigen, die aber bei einer Zeitschrift gar nicht unwichtig ist; und zwar ist es unsere Absicht, eben sowohl dem größeren Leserkreise Rechenschaft von der bisherigen Entwickelung und jetzigen Stellung der Zeitschrift zu geben, als den Mitarbeitern manche Wünsche an's Herz zu legen; unser Wort gilt also coquis et convivis und vielleicht wird auch jede der beiden Classen das nicht ganz verschmähen, was wir der andern zu sagen haben.

Wenn wir zuerst mit den Lesern über den Stand der Studien zu sprechen gedenken und hier manches für und

wider die Zeitschrift, aber das Meiste doch zu deren Rechtfertigung zu sagen haben, so könnte uns jemand an das Wort der Henne beim Wandsbecker Boten erinnern: „Erst leg' ich meine Eier, dann recensir' ich sie." In der That gedenken wir theilweise eine Selbstrecension zu liefern; aber sie soll ehrlich und unparteiisch abgefaßt werden und nicht mehr Gutes enthalten, als verantwortet werden kann. Der Herausgeber weiß das Unternehmen auch abgelöst von seiner Person und objectiv sich gegenüber zu betrachten; er kennt dessen Mängel vielleicht besser als irgend ein anderer, aber er weiß auch das Gute zu schätzen, und es wäre in der That eine sonderbare Bescheidenheit, wenn er das, was er gar nicht selbst geschrieben, sondern der gütigen Mittheilung ausgezeichneter Mitarbeiter zu verdanken hat, blos deßhalb nicht loben wollte, weil es in einem Journal unter seinem Namen steht. In solcher Ziererei läge vielmehr eine offenbare Unbescheidenheit, denn er würde sich als Herausgeber eine falsche Wichtigkeit beimessen. Indeß wir gehen zur Sache und sprechen zunächst vom Thatsächlichen.

Die theologischen Studien und Kritiken haben sich seit ihrem Entstehen im Jahre 1828 einer höchst dankenswerthen Theilnahme zu erfreuen gehabt; beim ersten Jahrgange war die Zahl der Abnehmer noch nicht bedeutend, aber von da an ist sie mit jedem Jahrgange, ohne daß ein Stillstand oder Rückfall eingetreten wäre, ununterbrochen gewachsen, und zwar nicht auf eine sprunghafte Weise, sondern in allmählichem Steigen, so daß sich die Zunahme jedes Jahres zwischen 20 und 60 Exemplaren gehalten hat. Gegenwärtig ist eine Höhe erreicht, welche die Existenz der Zeitschrift jedenfalls auf geraume Zeit vollkommen sichert. Dabei ist erfreulich, daß der Leserkreis über die verschiedenen Theile Deutschlands ziemlich gleichmäßig verbreitet ist, und auch das Ausland einen entsprechenden Antheil nimmt. Im Allgemeinen ist natürlich das prote-

stantische Norddeutschland, namentlich Preußen, vorherr=schend; doch stehen auch manche süddeutsche Gegenden, ganz besonders Würtemberg, nicht zurück; auch nach Oest=reich ist der Absatz verhältnißmäßig nicht unbedeutend. Vielleicht wird es manchem Leser interessant seyn, zu wis=sen, welches Verhältniß das Ausland darbietet; es ist folgendes: nach Holland gehen 24 Exemplare, nach Dä=nemark 19, nach Schweden 4, nach Rußland 25, nach Frankreich 9, nach England ebenfalls 9. Unter den Städ=ten deutscher Zunge, in denen die meisten Exemplare ab=gesetzt werden, sind besonders zu nennen Berlin, Leipzig, Hamburg, Stuttgart, Tübingen, Halle, Hannover, Göt=tingen, Bonn, Stettin, Königsberg, Greifswalde, Zü=rich, Wien; wobei jedoch zu bemerken ist, daß hier zum Theil, wie namentlich bei Leipzig und Hamburg, auch buch=händlerische Ursachen wesentlich mitwirken. Im Ganzen hat das Unternehmen eine breite Grundlage gewonnen und dieß ist nicht nur erfreulich für die Herausgeber und den Verleger, der auch diesen Theil seines Geschäftes mit eben so viel innerer Theilnahme und Liebe als geschäft=licher Sorgfalt, Zuverlässigkeit und Gewandtheit betreibt, sondern es ist auch förderlich für die Sache selbst, denn man kann sich unter solchen Umständen mit mehr Freiheit und Zuversicht bewegen und es brauchen auch verhältniß=mäßige Opfer nicht ängstlich gescheut zu werden. Aber weit entfernt, daß uns der gute Erfolg im geringsten ein=schläfern sollte, werden wir vielmehr darauf bedacht seyn, der Zeitschrift immer mehr Vollkommenheit zu geben, und das errungene Ziel soll uns nur ein Sporn seyn, ein hö=heres zu erstreben.

Eine wesentliche, ja man kann wohl sagen, die Haupt=bedingung der festen und sicheren Existenz einer Zeitschrift ist die Strenge der Auswahl: dieß ist das natürliche Amu=let, wodurch das Vertrauen gewonnen, der Nerv, wodurch der Leserkreis zusammengehalten wird. Einer solchen

Strenge glauben wir uns bisher beſleißiget zu haben, und zwar in ſteigendem Maaße, denn natürlich mit dem Wachsthume der Zeitſchrift wuchs die Zahl der Einſendungen und hiermit erweiterte ſich der Kreis, unter dem gewählt werden konnte, verſtärkte ſich alſo auch die Möglichkeit, ſtrenger zu wählen. Nicht ſelten koſtete es Ueberwindung, ein Manuſcript zurückzuſenden, und wackere Männer, die ſich vielleicht hie und da gekränkt gefühlt haben, mögen erwägen, daß es dem Redacteur oft ſchwer war und ſtets ſchwer iſt, ſolche Pflichten zu erfüllen, aber ebenſo, daß hier nothwendig ein objectiver Maaßſtab feſtgehalten werden muß und ſelbſt Gutes nicht immer zugelaſſen werden kann, wenn es vielleicht gerade nicht für eine Zeitſchrift oder doch nicht für dieſe Zeitſchrift paßt. Dennoch kann und wird es auch vorgekommen ſeyn, daß manchem Leſer minder Wichtiges und Anziehendes, ja ſelbſt Unbedeutendes in den verfloſſenen Jahrgängen begegnete; dieß iſt nicht anders möglich; es liegt auch dieß in der Natur einer Zeitſchrift, die vierteljährig eine gewiſſe Bogenzahl zu liefern hat, und in anderen unvermeidlichen Umſtänden. Die Redaction kann ja die Arbeit nicht beſtellen, ſie iſt nicht im Stande, immer über deren Güte zu verfügen, ſondern ſieht ſich auf das angewieſen, was ihr jedesmal zukommt; und da fügt es ſich denn, daß die Theilnahme des ſchreibenden Publikums bald ſteigt, bald ſinkt, bald hier, bald dorthin ſich wendet, daß, wie in der Natur, ſo auch im Geiſtesleben eine Zeit ergiebiger und geſegneter iſt, als die andere, daß auch von einem ſonſt vortrefflichen Baum einmal eine minder gute Frucht fällt, daß auch wohl etwas durchpaſſirt, was nicht allzu ſcharf auf die Kapelle genommen iſt. Nicht blos dem guten Homer, auch einer Redaction iſt es zu verzeihen, wenn ſie einmal ſchlummert. Im Ganzen aber glauben wir ein gewiſſenhaftes Gericht geübt zu haben und in der Folge werden wir das Amt nicht nur mit derſelben

Sorgfalt verwalten, sondern zugleich mit reiferer Erfahrung, denn auch in solchen Dingen kann und soll man billig in zehn Jahren etwas zulernen.

Worauf aber bei der Wahl besonders gesehen werden zu müssen scheint, sind nach unserer Meinung folgende Puncte. Zunächst müssen die Beiträge dem Charakter und Standpuncte der Zeitschrift entsprechen; diesen bezeichnen wir als den christlich-wissenschaftlichen in dem Sinne, worin es im Vorworte zum vorigen Jahrgang entwickelt ist; dabei ist der freien Bewegung und Mannichfaltigkeit, wie auch die bisherigen Bände zeigen, so viel Raum gelassen, daß den Studien gewiß nicht der Vorwurf engsinniger Ausschließlichkeit zu machen ist. Die Aufgabe ist, Bestimmtheit der Richtung mit Freiheit und Milde zu verbinden, Einheit und Mannichfaltigkeit im rechten Gleichmaaße zu halten. Sodann ist vor allem darauf zu sehen, daß die Beiträge wirklich wissenschaftliches Gewicht haben; dieß ist aber besonders darin zu suchen, daß ein Gegenstand entweder ganz neu oder doch weit vollständiger und gründlicher als bisher erforscht, oder daß er in einer eigenthümlichen richtigeren Weise aufgefaßt und mit selbstständigem Geiste dargestellt sey. Neuheit oder erschöpfende Gründlichkeit der Untersuchung, Eigenthümlichkeit und eingehende Tüchtigkeit der Auffassung und Darstellung sind die allgemeinen Haupterfordernisse, auf die wir bei allen Beiträgen zu halten haben. Dabei wird es dann aber freilich auch darauf ankommen, daß der behandelte Gegenstand in der That ein betrachtenswerther und wissenschaftlich bedeutender sey. Die Studien haben sich zwar dem ganzen Gebiete der Theologie gewidmet, und es soll auch nichts, was diesem großen Gebiete angehört, davon ausgeschlossen seyn; die speciellste Untersuchung soll nicht verschmäht werden, wenn sie mit Gründlichkeit und Geist durchgeführt ist, ja wir wissen, daß einzelnen Liebhabern eine ganz specielle Erörterung oft erwünschter ist,

als die geistvollsten allgemeinen Betrachtungen; aber da die Zeitschrift auf bestimmte Grenzen, nämlich 60—70 Bogen im Jahre, beschränkt und doch nicht eigentlich für diesen und jenen Liebhaber, sondern für einen größeren theologischen Leserkreis bestimmt ist, so muß nothwendig dahin gewirkt werden, daß möglichst häufig und zwar in jedem Hefte Gegenstände zur Sprache kommen, die nicht in den Außenwerken, sondern im Mittelpuncte der Theologie liegen, deren Betrachtung unmittelbar eine geistige Nahrung gewährt, die nicht bloß für Männer des besondern Faches, sondern für jeden Interesse haben, der auf theologische Bildung Anspruch macht. Dieß wird aber um so mehr der Fall seyn, je mehr solche Gegenstände gerade jetzt in der theologischen Entwickelung sich in den Vordergrund drängen, je mehr sie zu den obschwebenden Lebensfragen, zu den Problemen der werdenden Zeit gehören. Eine Zeitschrift hat ja doch ihr Wesen und ihren Namen nicht etwa blos davon, daß sie in gewissen Zeitabschnitten erscheint, sondern davon, daß sich der geistige Bildungsgang der Zeit in seinen Hauptmomenten in ihr abspiegelt, daß sie ein Mikrokosmus ihres besonderen litterärischen Gebietes ist. Die Zeitschrift im wahren Sinne soll zwar nicht dem gemeinen obenauf schwimmenden Zeitgeiste unterwürfig seyn und von jedem Winde der Lehre und Meinung hin und her getrieben werden, sie soll eine feste Richtung verfolgen, die nicht von außen, sondern von innen, durch das tiefere geistige Bedürfniß bestimmt wird; aber in jeder Zeit ist doch auch ein besserer, ein echter Geist, dessen Entwickelung in kritischen Momenten durch rascheres Eingreifen zu fördern ganz besonders die Aufgabe einer Zeitschrift ist, und in diesem Sinne soll sie der Zeit nicht als Sclavin folgen, sondern sie als selbstständige, wahrheitliebende, freimüthige Betrachterin und Rathgeberin begleiten, zur Geburt des wahren Zeitgeistes an ihrem Theile beitragen.

Damit nun diese Zwecke im Ganzen der Zeitschrift und verhältnißmäßig auch in den einzelnen Heften erreicht werden mögen, dazu ist allen Beiträgen zunächst die erforderliche Kürze und Gedrängtheit zu wünschen. Durch Kürze wird nicht nur Raum für reicheren und mannichfaltigeren Stoff und Zeit für den Leser gewonnen, sondern, was die Hauptsache ist, es verstärkt sich auch die Kraft und Eindringlichkeit der Sache selbst; das Kurzgesagte, Nervige, insofern es nur gründlich und klar ist, wirkt immer noch einmal so viel als das Weitausgesponnene. Bei gedrängter Darstellung springt das Wesentliche weit mehr in's Auge, und wer nicht etwa blos Schriftsteller seyn und als solcher Vortheile genießen, sondern ernstlich auf die Leser wirken will, der muß sich Zeit und Mühe nicht verdrießen lassen, kurz zu seyn. Nur indem wir strenge auf diesen Punct halten, kann auch die erforderliche Mannichfaltigkeit gewonnen werden. Nicht jedes Heft, ja nicht einmal jeder Jahrgang kann Beiträge aus allen theologischen Disciplinen enthalten; nur in allmählicher Ausbreitung in einer Reihe von Jahrgängen kann sich die Zeitschrift über das große Gebiet der Theologie erstrecken, aber auch dieses nur, wenn sich die einzelnen Beiträge nicht unverhältnißmäßig breit machen. Besonders aber wird sich die Zeitschrift hier zu hüten haben, daß sie nicht mit hartnäckiger Zähigkeit an gewissen Puncten und Lieblingsmaterien hafte, sondern sich die gehörige Offenheit für den ganzen Reichthum kirchlicher und theologischer Gegenstände bewahre. Es gibt manche so zu sagen ewige Probleme der theologischen Forschung, besonders in der Kritik und Exegese, auf die jedes Zeitalter zurückkommt, um auch sein Heil daran zu versuchen, und sie dann doch wieder, wenn auch die Ermittelung einen Schritt vorwärts gegangen seyn mag, als neue Fragen den Nachkommen zu hinterlassen. Solche Probleme, die so mächtig und immer auf's neue die Forschbegierde reizen, wer möchte und

dürfte sie vom Bereich einer theologischen Zeitschrift ausschließen? Aber das müssen wir wünschen und verlangen, daß man nicht auf eine ermüdende und am Ende auch, wenn die Hauptauffassungsweisen erst zum Worte gekommen sind, unfruchtbare Art solche Gegenstände dem Publikum immer wieder vorführen wolle. Es gibt ja noch so unendlich viel Bedeutendes, Wesentliches, Eingreifendes auf allen Gebieten der Theologie, dem wir den Blick zuwenden müssen; es gibt so viel Verdienst, wohlan! haben wir es nur. Ueberhaupt müssen wir die Betrachtung jedes Gegenstandes, auch des allerfruchtbarsten, auf gewisse Grenzen beschränken; eine Zeitschrift ist nicht da, um der Sammelplatz aller Meinungen über einige besondere Gegenstände zu seyn; sie soll die Behandlung eines wichtigen Thema's anregen und etwa die bedeutendsten Behandlungsweisen desselben von ihrem Standpunct aus vorlegen, dann aber erheischt es ihre Pflicht, der Sache einen Schluß zu geben und die weitere Fortführung anderen Gebieten zu überlassen. Nur so bewahrt sie sich die Beweglichkeit, vermöge deren sie, wie ein Schiff, das auf Entdeckungen ausgeht, nicht an einen Ort gefesselt, nach allen Seiten hinlenken und von jeder bedeutenden Stelle, die ihr im Laufe aufstößt, etwas Schönes und Belehrendes mitbringen kann.

Wir dürfen wohl auch nicht unterlassen, einen Blick auf die Beiträge in den einzelnen Abtheilungen der Studien zu werfen. Dabei knüpfen wir an ein kritisches Urtheil über die Zeitschrift an. Die Studien und Kritiken sind zwar gelegentlich wohl auch der Unchristlichkeit und Unwissenschaftlichkeit beschuldigt oder als Sprechsaal der Identitätstheologen, der Pantheisten und Allegoristen stigmatisirt worden, aber im Ganzen haben sie doch, wenn man hierauf in unserer auch im Urtheile so zerfahrenen und gespaltenen Zeit einen Werth legen darf, eine gute Aufnahme auch von Seiten der Kritik gefunden. In der

Leipziger Litteratur-Zeitung vom Jahr 1832 hat ein in der Hauptsache wohlwollender Recensent über die Bände, welche bis dahin erschienen waren, förmlich Buch gehalten; er gibt an, wie viele Abhandlungen jedem Fache zugefallen, wie viele Recensionen von den einzelnen Mitarbeitern verfaßt seyen und dergleichen, bemerkt aber sodann tadelnd, „daß für Religionsphilosophie, für Beilegung des Streites zwischen Rationalismus und Supernaturalismus, für allgemeine Auffassung wichtiger Dogmen wenig in der Zeitschrift geschehen sey, daß über Dogmatik sich nur wenig finde, über Moral, Kirchenrecht und praktische Theologie aber gar nichts;" dagegen erkennt er an, daß exegetische und historische Theologie reichlich bedacht seyen, nur tadelt er wieder die Eintönigkeit und in den historischen Abhandlungen den Mangel allgemeiner Gesichtspuncte. Diese Eintönigkeit und die allgemeinen Gesichtspuncte als eine disputable Geschmackssache wollen wir ganz auf sich beruhen lassen. Die andern Ausstellungen aber, die vielleicht auch anderwärts und nicht blos in Beziehung auf die ersten Jahrgänge gemacht worden sind, wollen wir in der Kürze berücksichtigen. Religionsphilosophie als besondere Wissenschaft hat unsere Zeitschrift nie ausdrücklich in ihr Gebiet aufgenommen; es kann ihr also nicht vorgeworfen werden, daß sie darin zu sparsam gewesen sey; es ist vielmehr als ein opus superabundans zu betrachten, wenn sie solche Abhandlungen und Recensionen, wie die von Heinr. Ritter, Weiße u. a. liefert. Auf die „Beilegung des Streites zwischen Rationalismus und Supernaturalismus" haben die Studien nie direct einwirken wollen, ja die Herausgeber haben nie daran gedacht, daß der Streit im Sinne des Recensenten „beigelegt," das heißt, durch Verhandlung mit den streitenden Parteien geschlichtet werden könne, sie waren nur der Meinung, daß positiv an die Stelle des zerrissenen und krankhaften Zustandes der Theologie ein gesunderer und

gedeihlicherer treten und dadurch das Falsche von selbst beseitigt werden müsse, und dafür sind vielleicht auch die Studien nicht ganz unwirksam gewesen. Die dogmatische Theologie hatte allerdings damals noch nicht viel Raum eingenommen, aber sie konnte doch die Abhandlungen von Schleiermacher und Mynster, einiges Kürzere von de Wette und sehr gehaltvolle Recensionen von Nitzsch, z. B. über Twesten's Dogmatik und Baur's Programme aufweisen; auch in den folgenden Jahrgängen ist sie nicht versäumt worden, wie die Mittheilungen von Daub, Nitzsch u. a. beweisen und in den bevorstehenden wird sie, wie wir erwarten, immer mehr hervortreten. Es ist hier zweierlei zu bedenken: erstlich, daß es in der Natur einer protestantisch theologischen Zeitschrift, besonders von der Art der Studien, liegt, zunächst eine exegetisch-historische Basis zu geben und dann zum Systematischen fortzugehen, dann aber, daß auch in den exegetischen und apologetischen Arbeiten, wie z. B. in denen von Tholuck, Grashof, Gurlitt d. j., Jacobi u. a. gelegentlich sehr viel Dogmatisches vorkommt. Die Moral ist allerdings, obwohl auch hier Beiträge von Schwarz und de Wette erwähnt werden können, im Allgemeinen etwas spärlich bedacht worden und hier müssen wir besonders wünschen, daß sich die Zukunft fruchtbarer erweise; aber eine Zeitschrift ist ja auch kein System, wo man von vorn herein die Theile disponiren und in den einzelnen Jahrgängen jedem einen gleichmäßigen Raum zumessen kann, sondern sie ist etwas Werdendes, sich Entwickelndes, wo die Redaction immer von der Neigung der Mittheilenden abhängig ist. Daß im exegetischen und historischen Fache kein Mangel an tüchtigen Arbeiten gewesen, ist allgemein anerkannt worden; wir brauchen hier nur an die Beiträge zur alttestamentlichen Kritik und Exegese von Credner, Ewald, Haßler, Hitzig, Hupfeld, Köster und Umbreit, zur neutestamentlichen von Bleek, Kling, dem jüngern Gurlitt, Lachmann,

Lücke, Olshausen, Rettig, Schleiermacher, Dav. Schulz, Al. Schweizer, Tholuck, Usteri, de Wette, und zur Kirchen- und Dogmengeschichte von Hagenbach, Gieseler, Liebner, Matter, Mohnike, Münter, Neander, dem Verfasser u. a. zu erinnern; dagegen haben wir, wie vom Leipziger Recensenten, so auch sonst wohl, besonders mündlich, manche Klagen über die Dürftigkeit der praktischen Partie vernehmen müssen. Wir halten diese Klagen nicht für gerecht. Die Studien gehören schon ihrem Namen nach vorzugsweise dem wissenschaftlichen Gebiet an und da die kirchlich-praktischen Disciplinen so vielfach in besondern Zeitschriften behandelt werden, so schien es nicht zweckmäßig, ihnen hier allzuviel Raum anzuweisen; man sollte vielmehr denken, daß es den wissenschaftlich-gesinnten Geistlichen selbst erwünscht seyn möchte, unter den vielen praktischen Journalen auch ein überwiegend wissenschaftliches zu haben. Dabei ist aber das Praktische, so weit es besonders mit der Theorie zusammenhängt, nie vernachlässigt worden: wir haben die gediegensten Kritiken über Predigtsammlungen von de Wette, Hoßbach, Sack und Julius Müller, sehr inhaltreiche Uebersichten über die Hauptheile der praktischen Theologie von Nitzsch, Schwarz und Rütenick, und entschieden werthvolle Aufsätze für dieses Gebiet von Harms, Sack, Sonntag, Rienäcker, Erdmann u. a. aufzuweisen, und für die Zukunft werden wir nicht ermangeln, nach Verhältniß der übrigen Disciplinen auf diesem guten Grunde fortzubauen.

Was das Fachwerk der Studien betrifft, so wird in der mehrfach genannten Recension getadelt, daß die Rubrik der Abhandlungen und die der Gedanken und Bemerkungen nur durch größere Länge oder Kürze der Aufsätze unterschieden seyen und unbedenklich in ein Fach hätten zusammengefaßt werden können. Diese Erinnerung ist nicht ganz unrichtig; ein streng durchgreifendes materielles Theilungsprincip ist hier allerdings nicht vorhan-

den. Aber es schien dennoch zweckmäßig, eine Abtheilung für kürzere, mehr andeutende Bemerkungen offen zu erhalten, da besonders hierdurch eine reichere lebendigere Mannichfaltigkeit in die Zeitschrift gebracht und manchem Gelegenheit gegeben wird, einen eigenthümlichen, anregenden Gedanken, eine litterärische Entdeckung oder dergl. auf eine leichtere anspruchlosere Art mitzutheilen, als es in Abhandlungen geschehen kann, welche für die vollständige, gründliche Durchführung umfassenderer Gegenstände bestimmt sind. Vielleicht ließe sich eine noch strengere Scheidung der Gebiete bewirken, wenn unter den Bemerkungen vorzugsweise anregende, wenn auch nur skizzirte, Gedankenergüsse mitgetheilt würden, ungefähr wie es einer der Herausgeber in den theologischen Aphorismen versucht hat; indeß hat dieß auch sein Bedenkliches und man muß überhaupt etwas der Art nicht machen wollen, sondern sehen, wie es sich von selbst gestaltet. Immer glauben wir die Rubrik der Gedanken und Bemerkungen auch schon durch ihren bisherigen Inhalt vollkommen rechtfertigen zu können. — Unter den größeren Abhandlungen sind nicht wenige, die als selbstständige Forschungen in der theologischen Litteratur stets ihre Stelle behaupten werden. Charakteristiken, wie wir sie vor einigen Jahren vorgeschlagen, sind noch nicht so viele gegeben, als wir gewünscht hätten, aber doch einige sehr ausgezeichnete und mit großer Liebe gearbeitete, die Mynster'sche über Münter und die Lücke'sche über Schleiermacher, von welcher letztern, etwa mit Inbegriff der schönen Rede von Sack, auch ein besonderer, wohlfeiler Abdruck zu wünschen wäre, weil sie, wie uns ein Freund richtig bemerkte, so recht ein anregendes Studenten-Büchlein seyn würde. Indeß werden gewiß der Charakteristiken in den nächsten Jahren mehrere folgen. Zunächst sollte dem ehrwürdigen Planck auch in den Studien ein Denkstein gesetzt werden, wofür Lücke's Schilderung dieses Veteranen ebenfalls vortrefflich benutzt werden

kann. — Der Recensionen sind in den letzten Jahrgängen der Studien immer weniger geworden, und so soll es auch bleiben, aus dem natürlichen Grunde, weil die Mehrzahl der theologischen Werke, und zwar zum Theil ausführlich genug, in den Uebersichten vorkommt. In der Regel sollen nur Hauptwerke recensirt werden und diese dann in vollständigen, eingehenden Kritiken, die wieder auf selbstständigen Studien beruhen, damit der gute Wunsch in Erfüllung gehe, den mir einmal, da von den Studien die Rede war, der selige Schleiermacher bei einem heiteren Mittagsmahle zurief: „die Studien nie ohne Kritiken und die Kritiken nie ohne Studien!" — Die Uebersichten, welche allgemein die entschiedenste Billigung und selbst Nachahmung gefunden haben, sollen möglichst regelmäßig geliefert werden. Auch die dogmatische Uebersicht, die längere Zeit vermißt wurde, aber ohne alle Schuld der Redaction, wird nun regelmäßig erscheinen, da sie zu unserer Freude von Nitzsch übernommen worden ist. Die Uebersicht der praktischen Theologie soll aber darunter nicht leiden. Eine besondere Uebersicht der ganzen Predigtlitteratur und der Erbauungsschriften ist für unsere Zeitschrift nicht zweckmäßig; hier ist gar keine Grenze zu finden, und da es bei einem großen Theile dieser Litteratur schon schlimm genug ist, daß er existirt, so wäre es noch viel schlimmer, wenn man ihn auch vollständig recensiren wollte. Dagegen werden bedeutende Erscheinungen besonders des homiletischen Faches, wie bisher, in tüchtigen Charakteristiken oder Gesammtrecensionen zur Sprache gebracht werden. — Im Allgemeinen dürfen wir sagen, daß sich die Einrichtung und Form der Zeitschrift als zweckmäßig bewährt hat, und wenn dieß der Fall ist, so muß man nicht unnöthigerweise daran rütteln. Nur die eine Zusage wollen wir für die Leser noch beifügen, daß wir ernstlich darauf bedacht seyn werden, recht bald, wo möglich am Schlusse des

zehnten Jahrganges, ein Gesammtregister über die bis dahin erschienenen Bände zu liefern.

Das Bisherige enthält schon Manches, was wir auch von unsern verehrten Mitarbeitern berücksichtigt wünschen; indeß haben wir mit diesen, von denen für den weiteren Erfolg des Unternehmens so viel abhängt, noch besonders zu sprechen. Vor allem haben wir ihnen für die bisherige Theilnahme den besten Dank zu sagen und können insbesondere nicht umhin, unsere Freude darüber auszudrücken, daß in allen Theilen des deutschen Vaterlandes, im Norden wie im Süden und auf den meisten Universitäten, die Sache einen ziemlich gleichmäßigen Anklang gefunden hat; eben so ist es uns erwünscht gewesen, daß nicht bloß Universitätstheologen, sondern auch gelehrte Geistliche und Kirchenbeamte, und überhaupt nicht bloß Theologen, sondern auch Männer von andern Fächern, wie Creuzer, von Hammer, Kopp, Lachmann und Ritter, und selbst Juristen, wie Bickell und Dieck, Beiträge gegeben haben. Dieß berechtigt uns zu der Hoffnung, daß das Unternehmen immer mehr ein allgemeines werde, ohne Unterschied von Nord- und Süddeutschland, ohne Beschränkung auf einzelne Provinzen und Universitäten, ja ohne den strengen Unterschied der bloßen Facultäts- und Fachgelehrten. Die gelehrten Theologen werden immer den Hauptstock bilden, aber es hat gewiß etwas Anregendes und Erfrischendes und ist besonders ein Gewinn für die Beziehung der Wissenschaft auf's Leben, wenn auch praktische Männer und Mitglieder anderer Facultäten sich nicht selten dazwischen vernehmen lassen. Gleicherweise können und wollen wir keinen Unterschied in der Theilnahme machen zwischen denen, die sich schon eine Autorität in der Wissenschaft erworben haben, und denen, deren Namen erst neu auftritt. Zwar ist diese Zeitschrift einmal in solchem Sinne eine aristokratische genannt worden, aber ohne allen verständigen Grund. Die Re-

daction freut sich, wenn sie von Meistern mit Beiträgen beehrt wird, und bittet, daß dieß ferner geschehe, aber sie weiß, daß die Theologie eben so wenig, als die Liederkunst, „an wenig stolze Namen gebannt ist," sie hat sich auch den Jüngeren, welche die Zeitschrift als erwünschtes Organ betrachteten, um in einem größeren Kreise aufzutreten, nie unfreundlich erwiesen, und sie fordert auch diese auf, ihre Beiträge fortzusetzen, natürlich unter der Voraussetzung, daß das, was jeder mittheilen will, in der That als etwas die Wissenschaft Förderndes, als etwas Gründliches, Tüchtiges und Geistvolles anerkannt werde. Dieses objective Moment muß freilich immer festgehalten werden; es kann etwas subjectiv, in Beziehung auf die Verhältnisse oder Hülfsmittel des Verfassers eine sehr ausgezeichnete Leistung seyn; aber sobald nicht auch objectiv der Wissenschaft damit gedient ist, so kann es nicht als geeignet für eine wissenschaftliche Zeitschrift angesehen werden. Hierüber nun muß freilich der Redaction ein Urtheil eingeräumt werden, und dieß ist das allerdings nicht geringe Vertrauen, welches wir uns erbitten müssen, was aber auch von der Stellung einer Redaction unzertrennlich ist.

Eine Sache, die wir durch die äußerste Noth gedrungen den verehrten Mitarbeitern ganz besonders an's Herz legen müssen, ist der oben schon berührte Umfang der Abhandlungen. Wir haben in den letzten Jahren an Ueberfülle von Material gelitten, so daß manches zum Theil Treffliche zurückgewiesen, das einmal Angenommene aber meist länger aufgeschoben werden mußte, als es den Verfassern und uns selbst angenehm war. An solchen Uebelständen und Stockungen ist ganz besonders die Länge mancher Aufsätze schuld, welche auch schon an und für sich, verbunden mit dem dadurch nothwendig werdenden Vertheilen in mehrere Hefte, den meisten Lesern unerwünscht ist. Wir stellen also für die Zukunft als Regel fest, daß

ein Aufsatz, welcher in den Studien aufgenommen werden soll, nicht mehr Raum als 5 bis 6 Druckbogen, eine Recension aber höchstens 2 bis 3 Bogen einnehmen darf. Auf 6 Bogen kann ungemein viel Vortreffliches gesagt und ein specieller Gegenstand, wenn man das Unwesentlichere ausschließt, sehr gründlich durchgeführt werden; wozu aber ein größerer Raum erforderlich ist, das gehört nicht in eine Zeitschrift, sondern bildet besser ein eigenes Werk. In außerordentlichen Fällen können auch Ausnahmen gemacht werden, aber wir bemerken im voraus, daß sie durch besonders wichtige Gründe motivirt seyn müssen. Im Allgemeinen aber mögen die Mitarbeiter immer bedenken, daß, je kürzer und gedrängter ein Aufsatz ist, desto eher für seinen Abdruck gesorgt werden kann. Sollte aber doch etwas länger liegen bleiben, so ist der Zudrang des Materials oder es sind besondere Ursachen schuld daran, und diese bitten wir, auch ohne jedesmalige briefliche Erläuterung von unserer Seite, bona fide vorauszusetzen; es mag hier ein für allemal die Geduld und Nachsicht der Mitarbeiter in Anspruch genommen seyn. Zugleich ersuchen wir bei dieser Gelegenheit um deutlich geschriebene und ganz correcte Manuscripte, und machen darauf aufmerksam, daß contractmäßig besondere Abdrücke von den Aufsätzen und Recensionen in der Regel nicht gegeben werden, sondern nur ausnahmsweise und jedenfalls nur in ganz beschränkter Zahl; dieß ist dann aber die Sache des Herrn Verlegers, an den man sich immer in solcher Angelegenheit gefälligst wenden wolle.

Rücksichtlich des Inhalts empfehlen wir nochmals solche Gegenstände, die eine wahrhaft theologische Bedeutung haben und mit dem religiösen, kirchlichen und wissenschaftlichen Leben unserer Zeit in bestimmter Beziehung stehen. Wir wünschen namentlich Erörterungen über wichtige Gegenstände der Glaubenslehre und der etwas zu sehr in den Hintergrund getretenen Sittenlehre, über die

historischen Grundlagen des Christenthums, die Geschichte Christi und deren Urkunden, über wichtige alttestamentliche Puncte und das Verhältniß des alten Testaments zum neuen, über manche Hauptfragen und Erscheinungen der praktischen Theologie und des Kirchenrechtes. Wenn es auf die Wahl ankommt, werden wir bei sonst gleichen Eigenschaften der Tüchtigkeit immer das vorziehen müssen, was ein größeres theologisches und kirchliches Interesse hat, und unter dem, was im Allgemeinen wieder ein gleiches Interesse darbietet, dasjenige, was am unmittelbarsten in das religiöse und wissenschaftliche Leben der Zeit eingreift. Dabei setzen wir aber natürlich stets, wie schon bemerkt, Uebereinstimmung mit der Grundrichtung dieser Studien voraus. Es sind uns, seitdem die Zeitschrift existirt, mitunter auch Abhandlungen zugekommen, welche ihrer Tendenz nach sich nicht zur Aufnahme eigneten. Zwar ist die Grenzlinie von uns nicht zu strenge gezogen und bisher eine nicht allzu enge Mitte gehalten worden; aber dabei soll doch die Zeitschrift ihren bestimmten Charakter behaupten, wie er von Anfang an und neuerlich wieder bezeichnet worden ist. Was diesem widerstreitet, sind wir immer genöthigt auszuschließen. Mit der Vermischung des Ungleichartigen kann niemandem gedient seyn; es ist für das Ganze gewiß am förderlichsten, wenn jede Richtung sich bestimmt ausscheidet und in ihrem Kreise rein ausspricht. Aber dieß muß freilich so geschehen, daß das Band der brüderlichen Liebe nicht aufgelöst und die Hoffnung auf Verständigung nicht schlechthin aufgegeben, daß also der Streit, wenn auch mit Zorn, doch in Liebe, und mit dem Eifer, der eines Gott und der Wahrheit vertrauenden wissenschaftlichen Mannes würdig ist, nicht mit kalter Gleichgültigkeit, mit Haß und Verachtung geführt werde. Freilich gibt es auch Theologen, mit denen entweder gar nicht oder doch sehr schwer zu reden ist, weil keine gemeinsame Basis anerkannter Wahrheiten, kein gemeinsames Sprach-

gebiet und selbst kein Wille zur Verständigung da ist. Aber solcher Leute ist doch nur eine geringere Zahl. Bei einer größeren Mehrzahl darf man immer Empfänglichkeit und Geneigtheit für Belehrung voraussetzen, und wenn diese auch im Kampfe auseinander gehen, so wird doch der Streit nicht ohne Liebe und Hoffnung geführt werden; wenn sie sich auf verschiedenen Gebieten sammeln, so geschieht es doch nicht ohne das Bewußtseyn einer nie ganz aufgehobenen religiösen und geistigen Gemeinschaft. In diesem Sinne nehmen auch die Studien ein besonderes Gebiet in Anspruch und es ist die Aufgabe der Redaction, dieses rein und unvermischt zu erhalten.

Die beiden Herausgeber, welche achthalb Jahre durch einen größeren Zwischenraum getrennt waren, sehen sich nun nach Gottes Fügung wieder an derselben Universität vereinigt. Die Studien betreffend kann dieß nur zur Vereinfachung des Geschäftsganges und zur Förderung des Unternehmens dienen. Der Verfasser dieser Zeilen hat bisher hauptsächlich die Beiträge der norddeutschen Mitarbeiter in Empfang genommen. Seine Entfernung aus ihrer unmittelbaren Nähe wird jedoch keine Aenderung im Verhältnisse dieser Mitarbeiter zu den Studien machen. Sie mögen nur die Güte haben, ihre Beiträge an Herrn Friedrich Perthes nach Gotha zu senden; dieser wird uns dieselben unverzüglich nach Heidelberg übermachen, wo eine gemeinsame Berathung, so weit sie erforderlich ist, noch leichter statt finden kann, als bei der bisherigen Trennung.

2.

Einige Stücke
aus
J. G. Hamann's biblischen Betrachtungen.

Der Herausgeber von Hamann's Schriften, Herr Friedrich Roth, hat in dem ersten Theile (Berlin 1821) derselben S. 49—125. einen Auszug der biblischen Betrachtungen Hamann's abdrucken lassen, vermuthlich nach einer Abschrift, die ich für meinen ehemaligen Freund, den verewigten Fr. Heinr. Jacobi, einst besorgt habe. Das Abgedruckte beträgt vielleicht kaum ein Fünftel des Ganzen. „Nach Hamann's eigenem Urtheile, (schreibt Herr Roth, Vorrede S. XIII—XIV.), das man in einem seiner Briefe an J. G. Lindner, im dritten Theile, finden wird, eignete sich nicht die ganze Handschrift zur Bekanntmachung. — Ich schmeichle mir, nichts Wesentliches übergangen zu haben." Der Inhalt des Ganzen dieser Betrachtungen ist freilich von ungleichem Werth; indessen findet sich unter dem Uebergangenen doch Manches, was, meines Erachtens, dem Abgedruckten an Wahrheit und Güte wenigstens nichts nachgibt, und was solchen Lesern, denen die (S. 149—243.) vollständig mitgetheilten Gedanken H.'s über seinen eigenen Lebenslauf nicht zum Anstoß und Aergerniß gereichen,— was doch bei nicht wenigen, die sich gesunder an Gemüth, und weit stärker an Geist fühlen, als daß sie sich zu dergleichen Bekenntnissen eigener Blöße gedrungen achten könnten, gar leicht der Fall seyn dürfte, — eben so lieb und angenehm seyn wird, als was ihnen der gedruckte Auszug darbietet. Wem der unbedingte Glaube H.'s an die Worte, Bilder, Zeichen und Wunder der Schrift überhaupt zuwider, dem wird auch der Auszug nicht wenig darbieten, was Widerwillen in ihm erweckt. Nicht für

solche Leser, sondern allein für diejenigen, denen Hamann auch darin schätzbar ist, worin andere ihn schwach oder ungenießbar finden; nur für Leser, die es begreifen, wie er die heiligen Bücher gerade so lesen und ansehen konnte und mußte, wie er sie gelesen und angesehen hat, um durch die Thorheit seines Glaubens an ihre Worte, Bilder und Zeichen, und an den Geist, der diese wählte, gerade der allerbesten Kleinode seiner Gedanken und Empfindungen, seiner vernünftigen Denkkraft und gläubigen Zuversicht sowohl empfänglich als theilhaftig zu werden — allein für diese, sag' ich, mögen hier vorerst nur einige der ungedruckten Proben seiner biblischen Betrachtungen folgen, damit man dieselben, in Absicht auf Sinn und Charakter, mit den gedruckten vergleichen könne[a]). —

---

1 Mos. 2, 8. 9. 15. **Gott machte den Menschen zum Herrn der ganzen Erde;** es gehörten aber Jahrhunderte dazu, ehe der Segen, selbige anzufüllen, in Wirkung treten konnte. Man denke sich hier zwei Menschen auf einem Grund und Boden, der jetzt unzählbare ernährt. — Wenn Adam die Größe des Planeten, wie wir, erkannt hätte, wie würde er den wüsten Raum derselben beurtheilt haben! Wir sehen die Erde voller als er, nach den Segens-Worten Gottes über ihn und sein Geschlecht, selbige in der Zukunft jemals voraussehen oder vermuthen konnte; so wenig als Abraham in der ihm geschehenen Verheißung des Namens. —

---

a) Dieß sind Worte des seligen Dr. Kleuker, aus dessen Nachlasse durch die gütige Vermittelung der Herrn Ritter und Ratjen in Kiel das Manuscript uns zugekommen ist. Wir lassen indeß wegen des ungleichen Werthes der einzelnen Bemerkungen auch wieder nur eine Auswahl abdrucken, was bei dem sporadischen Charakter des Ganzen ohne alle Beeinträchtigung des Inhaltes und Verständnisses gar wohl geschehen kann.
Ullmann.

Ungeachtet durch die Schöpfung die ganze Erde sehr gut gemacht war, so thut dieß doch der Liebe und Sorgfalt des Vaters der Menschen kein Genüge: er pflanzt einen Garten, er läßt den Grund desselben vorzügliche Bäume hervorbringen, durch die er den Sinnen des Menschen zu gefallen, und durch deren Früchte er ihn zu nähren sucht; er setzt ihn förmlich zu dessen Hüter und Wärter ein. Wie viel Vergnügen für ihn, in leichter Beschäftigung dasjenige zu erhalten, was Gott zu unserer Ergötzung und zu unserer Nothdurft mit dem größten Verhältniß und mit einem zierlichen Fleiß, daß ich so rede, angeordnet hat! Hier war nicht die Rede von einem Tagewerk, das ein Meister auflegt; nicht von einer Arbeit für Speise und Obdach, noch von einer Nothwendigkeit, das tägliche Brod zu verdienen. Die stumme Schöpfung schien das für ihre eigene Rechnung zu fordern. Wie konnte Adam sich enthalten, jene Bäume zu pflegen und zu warten, ich möchte sagen, zu lieben, die um seine Augen, seinen Geruch und Geschmack buhlten, so daß er Lust fand, ihre Schönheit gleichsam zu schmecken, und mit der Süßigkeit ihrer Kräfte zur größten Wohlthat den Mangel seiner Natur ersetzte? Ps. 78, 72.

Wie entgegengesetzt ist das Urtheil, das seine Sünde nach sich zog! Aus einem Pfleger und Hüter des von Gott so angenehm und sorgfältig gepflanzten Gartens wird er der mühselige Ackersmann eines Bodens, der seinetwegen verflucht wird (1 Mos. 3, 17.); Dornen und Disteln soll er ihm tragen, statt jener Bäume, die lieblich anzusehen und (deren Früchte) gut zu essen waren; Kraut des Feldes statt des göttlichen Baumgartens, und Sorgen, die ihm den Anblick seines fruchtlosen Baues und den Geschmack seines Brodes verbittern! Man siehet, wie genau zusammenhängend die Gründe der mosaischen Erzählung vom Stande der Unschuld und des Falles sind, und daß beide sich aufeinander so genau beziehen, als ich von der

Schöpfung und Erlösung des Menschen angemerkt habe.

1 Mos. 2, 18. Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sey. — So gründet sich die Weisheit Gottes in ihren Wegen und Entschließungen für die Menschen immer auf ihr Bestes! Würde Gott den Fall zugelassen haben, wenn die Erlösung den Menschen nicht größere Güter, höhere Ansprüche und Rechte gewährte, als selbst die Schöpfung oder ihre Unschuld ihnen gegeben hätte? Wie sind aber die Vortheile der Gesellschaft in Nachtheile verwachsen und verwildert! wie ist die Hülfe des Ehestandes in — eine neue Last verkehrt worden! Es war eben die Ursache, die den Menschen aus Eden in ein Feld voll Disteln und Dornen versetzt hat. —

1 Mos. 2, 21. 23. Adam erwacht, wie die Todten, die den Herrn preisen. Mit dieser Freude werden wir von dem tiefen Todesschlafe erwachen, und die Verwandlung unserer Gebeine und unseres Fleisches, wie Adam seine Ribbe, sehen. So wird der Schlaf der Geliebten Gottes seyn. Ps. 127, 2.

1 Mos. 3, 9. 13. Gott verhehlt dem Menschen diejenigen Eigenschaften, die ihm als Sünder zu schrecklich seyn könnten. Gott verleugnet hier seine Allwissenheit, er läßt sich zur Blindheit Adams herab. Adam, wo bist du? Er frägt die Eva, was sie gethan. Gott mildert seine Gerechtigkeit, um ihm die trostvolle Versöhnlichkeit, die Langmuth, Gnade und Geduld seines Wesens desto deutlicher sehen zu lassen. — Das Leiden, was er genöthigt ist, unserem Geschlecht in der Person Adams aufzulegen, ist von keinem Gewicht gegen das Mitleiden, das er demselben verspricht nach dem Reichthume seiner Barmherzigkeit. Klagl. 3, 32—33.

Von diesen Vorstellungen Gottes gegen die Menschen gab unser Heiland ein zärtliches Merkmal den Jüngern zu Emmaus (Luk. 24, 28.). Ich vergleiche hier diese Ge-

Geschichte, um zu erklären, was die Oeffnung der Augen sagen will, womit die Schlange unserer ersten Mutter schmeichelte, und wie traurige Gegenstände sie darauf sich selbst in ihren Augen waren. Laßt uns sehen, wie Gott die Augen seiner Jünger und Gläubigen zuweilen verschließt, um durch ihre Ohren ihr Herz in einen desto größern Brand zu setzen. Er öffnet solche, sie kennen ihn, und er hört auf, von ihnen gesehen zu werden, während die Eindrücke seiner Erscheinung in ihren Seelen fest bleiben, und zu ihrer Freude und ihrem Troste gereichen. —

V. 24. Ist dieß flammende, nach allen Seiten sich kehrende Schwerdt, um den Weg zum Baume des Lebens zu bewahren, nicht ein vortreffliches Vorbild des Gesetzes, dessen Natur Paulus im Briefe an die Römer mit solchem Tiefsinne erklärt?

1 Mos. 4, 9. Gott erscheint hier zum zweitenmale als ein Richter. Wie er Adam fragte: wo bist du? so fragt er hier Kain, wo ist Abel, dein Bruder? Wie Adam seinen Ungehorsam mit Undank gegen Gott verband, so Kain seinen Mord mit Lügen. Der Rebell der Gesellschaft erhielt Verzögerung, wie der Rebell Gottes erhalten hatte. Das Todesurtheil, welches beide verdient hatten, wurde an Keinem vollzogen. Die Gebote der zweiten Tafel gründen sich auf die der ersten. Daher rauben Unglaube und Aberglaube der menschlichen Gesellschaft alle Sicherheit und Ruhe: der erstere ist ein theoretischer, der andere ein praktischer Menschenfeind. Die heidnischen Tempel waren voll ungläubiger Götzendiener, unsere Zeiten haben einige Schwärmer des Unglaubens hervorgebracht, welche der Vernunft, wie die Päpstler der Marie, huldigen.

1 Mos. 4, 10. 14. Der Fluch, den Adams Sünde gegen Gott auf die Erde gebracht hatte, wird durch Kain's Sünde gegen seinen Bruder verdoppelt. Des Ersteren

Arbeit soll schwer seyn, gleichwohl will Gottes Segen sie mit ihren Früchten belohnen; des Letzteren gewissermaßen vergebens, oder nicht von der Wirkung, die sich der Vater versprechen konnte. Die Erde soll dem Kain ihre Stärke versagen. Je geselliger die Menschen leben, desto mehr genießen sie von dem Grund und Boden, an dem sie gemeinschaftlich arbeiten. Je genauer sie die gesellschaftlichen Pflichten unter einander erfüllen, desto leichter wird es ihnen, ihre Bedürfnisse zu befriedigen, desto mehr genießen sie von ihrer Stärke. Uneinigkeit schwächt die Gesellschaft, verringert den Werth ihrer natürlichen Vortheile, macht ein fruchtbares Land zur Wüste, arme Einwohner, Flüchtlinge, die nichts zu erwerben suchen, damit sie nichts zu verlieren haben.

1 Mos. 4, 7. Unglückliche Folgen eines bösen Gewissens, daß unsere Vernunft, betäubt und umnebelt, uns der Wuth der unordentlichsten und grausamsten Bewegungen aussetzt. Adam fürchtete sich vor Gott, er wünschte unsichtbar zu seyn. Er verdenkt es Gott, daß er ihm eine Gehülfin gegeben, die er doch mit solchem Entzücken, als einen Theil seiner eigenen Natur, von dem Schöpfer derselben empfangen hatte. Er will der Allgegenwart und Allwissenheit Gottes durch Feigenblätter und schattige Bäume ausweichen. Durch Verzweiflung entsagt Kain der göttlichen Erbarmung; er vergißt das Recht und die Macht, die Gott hat, ihn zu strafen, und fürchtet sich nur vor der Rache seiner Nebengeschöpfe; er bittet seinen Richter, den er als seinen wahren Richter übersiehet, um nichts, als vor diesen (seinen Nebengeschöpfen) sicher zu seyn.

V. 15. Wie lächerlich, das Zeichen Kains zu errathen! Hätte Moses dasselbe gemeldet, wie viele Auslegungen würde man darüber gemacht haben? Da uns nichts davon entdeckt ist, wie unruhig ist man gewesen, diesen Mangel zu ersetzen! Wir sehen oft genug das Zeichen des großen Bundes, welches nichts Geringeres, als die Erhaltung des ganzen menschlichen Geschlechts und

dessen Wohnung betrifft, und dennoch sehen wir dasselbe so gleichgültig an, weil uns die Veranlassung dieses Zeichens geoffenbart und dabei so wichtig ist.

1 Mos. 6, V. 11—12. Gott sahe auf die Erde (2 Chron. 16, 9.), nicht mit dem Wohlgefallen, als da er sie aus seiner Hand kommen sah. Seine Absicht, warum er die Menschen erschaffen hatte. — Dieser Weg Gottes, in den die Wege der Menschen einschlagen sollten, war verderbt, keine Spur davon mehr übrig; der fleischlich gesinnte Mensch hatte es Gott selbst gleichsam unmöglich gemacht, ihm zu helfen; Gottes Weisheit fand kein anderes Mittel, ihren Weg wieder zu erneuern, als die Ausrottung einer Brut, die von Gottes Willen nichts mehr wissen wollte, die den Himmel verschmähete, in welchen Gott den Henoch versetzt hatte, die gegen das Schicksal der Nachwelt, wie der Strauß gegen seine Jungen, unnatürlich gleichgültig war, weil sie ihren eigenen Untergang suchte, Noah's spottete und die Erfüllung der göttlichen Drohung dreist und mit Trotz erwartete. — Die Absicht der Sündfluth war also, auf Erden wieder herzustellen (Jerem. 6, 16.), die ungläubige Welt auf einmal das Gefängniß sehen zu lassen, sie dem Satan zu übergeben, ihr das Ende ihrer Wege, den Lohn ihrer Bosheit auf einmal zu zeigen, dagegen den acht Seelen das schreckliche Beispiel ihrer Nebengeschöpfe desto tiefer einzudrücken, sie auf die sinnlichste Art von seinem Daseyn, von seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit zu überführen, sich ihnen als den Herrn und Richter und Erlöser der Menschen zu offenbaren.

1 Mos. 9, 10. 12. 15. 16. 17. Gott macht einen Bund mit dem menschlichen Geschlecht in's besondere, und zugleich mit der ganzen thierischen Schöpfung überhaupt. Er wiederholt nicht ohne Absicht fünfmal, daß dieser Bund sowohl die Menschen, als jede lebendige Creatur, angehen solle. (V. 10. 12. 15. 16. 17.) Mich wundert, daß man

den Umstand übersehen hat, warum Gott hier mehr Antheil an der thierischen Schöpfung zu nehmen scheint, oder den Menschen seine größere Aufmerksamkeit für selbige hat zu verstehen geben wollen. Vielleicht läßt sich dieses aus dem besonderen Bunde Gottes mit den Menschen erklären. Wir finden hier nämlich, daß 1) statt der Herrschaft, die dem Menschen über die Creaturen in der Schöpfung verliehen wurde, den lebendigen Geschöpfen hier eine Furcht und ein Schrecken vor jener Herrschaft aufgelegt wird; 2) daß der Mensch die Freiheit erhält, sich von selbigen zu nähren; und 3) daß ihr Blut das Blut der Menschen vertreten soll; daß Gott das Blut der Thiere von den Menschen fordert, als ein Lösegeld für ihr eigenes Leben. Sollte sich der Geist der Religion nicht bis auf die untere Schöpfung in uns erstrecken, so daß das Blut derjenigen, die uns ernährt haben, so viele Jahrhunderte hindurch das menschliche Geschlecht vertreten sollte? Und wir Christen genießen wir nicht gleichfalls das Fleisch und das Blut des Osterlammes, das mit seinem göttlichen Blut uns erkauft und erlöst hat?

1 Mos. 9, 20—27. „Wir sehen hier den Stammvater ..... gelegt" (Hamann's Schr. Th. 1. S. 69—71.). Wenn wir Sem und Japhet genug bewundert haben mit dem Kleide auf ihren Achseln, mit ihren zurückgehenden unsichern Schritten, mit ihren abgewandten Gesichtern, so werden wir den Gott Sems aus dem 16. Kap. Ezechiels mit desto mehr Bewunderung und Liebe erkennen. Je mehr man die Worte Noah's mit der Geschichte zusammenhält, desto reicher an Betrachtung werden beide gedeihen. Wir sehen hier Sem und Japhet in einer gleichen Handlung. Der Gott des jüngern Bruders wird von Jakob allein angerufen. Die Juden unter ihrem Gesetz, und die Heiden unter dem Lichte der Vernunft, sind in völliger Gleichheit vor Gott. Denn keine der beiden Offenbarungen, weder durch das Gesetz, noch durch Natur und

Gewissen, war zu ihrer Seligkeit hinlänglich; diese beruhete allein auf dem göttlichen Erfüller und Genugthuer des Gesetzes, dem Lichte der Heiden (Jes. 42, 6; 49, 6; 51, 4. Joh. 8, 12; 9, 5.), dem Gotte Sems, der den Japhet überreden würde, in des älteren Bruders Hütten zu wohnen (1 Mos. 9, 26.).

1 Mos. 22. Wieder ein Merkmal mütterlicher Liebe, um den Sieg des Glaubens in Abraham über die natürliche Zärtlichkeit desto mehr zu bewundern. Moses, wie es scheint, ist über die wichtigsten, zum Vorwurfe der Menschheit gereichenden, Begebenheiten so vieler Jahrhunderte hinweggeeilt. Adams Leben war durch nichts, als durch die vorzügliche Probe seines Undankes und seines Ungehorsams merkwürdig: Abrahams ganzes Leben ist uns wegen einer Probe des menschlichen Gehorsams, von der Gott selbst gerührt wurde, desto merkwürdiger. Der Segen seiner Nachkommen, ja der Segen des ganzen Menschengeschlechts, wird ihm für diesen Gehorsam versprochen. Gott scheint auf dieses Beispiel des menschlichen Gehorsams gewartet zu haben, um dasselbe in aller Hoheit der göttlichen Liebe und Größe nachzuahmen. Diese Handlung hatte den Abraham in Gottes Augen würdig gemacht, ein Vater Isaaks, ein Stammvater Davids, und was das Höchste von Allem ist, ein Stammvater des Messias zu werden! Wie hier ein Thier das Opfer Isaaks vertritt, so vertreten alle Opfer das große Opfer unseres Hohenpriesters. Was konnte die Juden den wahren Begriff und den Zweck des Opferdienstes besser lehren, als diese Geschichte Abrahams?

1 Mos. 24. Wem könnte die Freude des redlichen, frommen Dieners Abrahams entgehen? Gott meines Herrn, gib mir guten Fortgang an diesem Tage, (nicht um meinetwillen, sondern) damit mein Herr ein neues Merkmal deiner Güte und Huld empfange; würdige meine Hand, es ihm zu überreichen (V. 12)! Die Gemüthsbe-

wegungen, worin Verwunderung und Behutsamkeit ihn versetzen (V. 21.); die Freude und Dankbarkeit, in welche seine Andacht ausbricht (V. 27.); die Bescheidenheit und Demuth dieses redlichen Dieners, der auf das Vertrauen seines Herrn (V. 10.) hätte stolz seyn können (V. 30.); der Eifer, womit er für seines Herrn Angelegenheit sich erkärt (V. 49.); und die Ungeduld, womit er ihm Rechenschaft von dem glücklichen Ausgange der Sache abzustatten eilt (V. 56.): ist das nicht ein Vorbild der Diener Gottes, durch welche Gott sein Volk regieren wollte, besonders Mose's?

1 Mos. 34. Dieses Kapitel ist sehr wichtig. Es zeigt, daß die Beschneidung noch keinen Juden mache; daß das Zeichen des Bundes nicht der Bund selbst sey; daß dieser Bund des Segens Abrahams seiner Familie allein eigen seyn sollte. Simon und Levi scheinen in der Hinrichtung der beschnittenen Sichemiten das Vorurtheil der Juden von der Beschneidung zu widerlegen. Auf dem Grunde dieser Begebenheit (V. 31.) liegt der Nachdruck der Vorwürfe, die der jüdischen Kirche unter dem Bilde einer Hure gemacht werden.

1 Mos. 37. Dieß ist meines Sohnes Rock. — Wie der alte Jakob den Rock seines Sohnes mit diesem für einerlei hielt, und das Schicksal jenes mit diesem in Gedanken verknüpfte, so meinten auch die Juden mit dem Menschen Jesus den ganzen Erlöser vernichtet zu haben. Welche Blindheit der Brüder Josephs! Hätten sie nicht diesen Bruder gehabt, sie wären verhungert. Sie hatten ihm eben das gegönnt, was sie mit seinem Rocke vorgenommen hatten. — Wenn wir die Urheber des Mordes, den Jakob für wahr annahm, und die sich in ihrem Gewissen auch als solche ansehen mußten, ja sich für solche Mörder dadurch erklärten, daß sie, um ihren Vater zu hintergehen, eben dasjenige gethan hatten, woraus ihr Vater nichts Besseres, als seines Sohnes Tod, schließen

konnte: wenn wir diese ihren Vater trösten sehen, ist es denn nicht, als sähen wir die Juden das Osterlamm essen, nachdem sie kurz vorher das Lamm der Welt geschlachtet hatten? Jakob verlangt keinen andern Trost, als das Grab des Ermordeten, um den er jammert, der gleichwohl auf dem Wege war, das Glück seiner alten Tage zu machen!

3 Mos. 16, 33. Was kann uns einen höheren Begriff von Gottes Heiligkeit geben, als daß selbst die hochheiligsten Dinge, wie Altar, Stiftshütte rc., einer Aussöhnung bedurften?

— 18, 1—8. Die Juden sollten der Vollkommenheit des Gesetzes nicht durch den Gedanken Abbruch thun, daß ihre Väter und sie selbst bis dahin ohne dasselbe gelebt hätten, aber auf dessen Vollkommenheit auch nicht so viel bauen, als wenn selbiges niemals aufhören könnte, noch glauben, daß ihr Wandel nach dem Gesetze seiner Weisheit und seinem künftigen Willen ein Genüge thue. — Folgt meinen Gesetzen, weil ich mich durch dieselben als euren Herrn und Gott geoffenbaret habe, und diese Verordnungen ein Denkmal in meinen Augen sind — und weil sie von mir kommen.

3 Mos. 19, 5. Gottes geoffenbarte Religion ist die größte Beförderin der Freiheit, das einzige Mittel, als ein freiwilliges Opfer Gott zu gefallen. Wie sollten alle freien christlichen Staaten auf ihre Belebung und Ausbreitung bedacht seyn! denn die Sünde macht uns zu Sklaven. Wer einen Tyrannen hasset, wer die Freiheit liebt, der bekenne sich zu Gottes Fahne, um an dem herrlichen Siege Theil zu nehmen, den Gott sich über den grausamsten Wüterich und den despotischsten Usurpator vorbehalten hat.

V. 19. In der Geschichte sowohl, als in dem Gesetze Mose's, hat Gott seine Aufmerksamkeit bis auf die kleinsten Dinge bewiesen, und durch eine tiefe Herunterlassung uns an seinem eigenen Beispiele die Demuth leh-

ren wollen. Er kennt unsere Natur, und wie selbige durch Kleinigkeiten öfters in gute Falten gelegt oder darin erhalten werden kann. Er hat uns ferner diese Aufmerksamkeit einschärfen wollen, weil die Versuchung sich gleichgültig scheinender Kleinigkeiten, ja selbst unschuldiger Dinge am glücklichsten bedient, um uns zu den größten Ausschweifungen zu verleiten. Der Mißbrauch des göttlichen Namens macht zuletzt gegen Gott selbst gleichgültig, durch die falsche Benennung einer schändlichen Sache wird dieselbe allmählich gleichgültig gefunden, ja man kann sich endlich gar in solche verlieben. Oder solche Kleinigkeiten haben eine prophetische Wichtigkeit und große Dinge in der Erfüllung zum Gegenstande.

3 Mos. 26, 34—35. Wer kann Gott ohne Erstaunen über die Verwandlung seines Sabbaths klagen hören, wenn man an den großen Sabbath denkt, auf den die Einsetzung des irdischen folgte. Die folgenden Verse sind eine Prophezeihung der Gerichte Gottes sowohl über die Juden, als über die ganze Erde. Wie der Geist Gottes in der Offenbarung, die er einem einzigen Volke gegeben, sich allen Völkern hat offenbaren wollen, so hat er sich gleichfalls allen Zeiten bis an's Ende der Welt in Christo geoffenbart. Ich bin bei euch allenthalben bis an der Welt Ende, konnte nur ein Erlöser der Welt sagen, der ein Gott ist, dessen Gegenwart alle Oerter und alle Jahrhunderte füllt. Eben das Zeugniß hat der Geist Gottes von seinen göttlichen Eigenschaften durch die Eingebung seines Wortes gegeben, indem die Wahrheiten desselben seine ewige Allwissenheit und Allgegenwart offenbaren. Wie die Sonne alle Tage scheint, und allen Nationen aufgeht, so ist dies Licht in der Welt Gottes. Es ist für alle Menschen geschrieben und für alle Zeiten. Der Urheber desselben hat alle Menschen bei Namen gekannt und alle Begebenheiten der Welt, ihre Zeit, ihre Verbindung, ihren Ort, den kleinsten, ja allerkleinsten Umständen nach. Er hat uns

Leibeigenen des Satans sein Wort, als eine Urkunde der Wahrheit, in die Hände gegeben, um uns gegen die List zu sichern, wodurch der Feind unsere Blindheit hinter das Licht führen will, und unsere Leichtgläubigkeit zu hintergehen sucht. Moses muß es hundertmal in's Gesicht unseres Feindes wiederholen, daß Gott, der Herr der ganzen Welt, unser Herr, daß unser Herr ein Gott ist, und daß er unser Gott, unser gnädiger, unser überschwänglich gnädiger Gott ist, der mehr thun kann und will, als er verheißen hat, so unendlich, so erstaunlich groß seine Verheißungen auch sind; daß sein Feind kein Recht auf uns arme Menschen jemals gehabt hat, geschweige jetzt hat, da wir Erlösete des Herrn sind.

5 Mos. 1, 33. Im Feuer bei Nacht — unter der dunkeln Erkenntniß von Gott vor und unter dem Gesetze war seine Gegenwart sichtbarer, da er jetzt unter dem Lichte des Evangeliums die Wunderwerke hat aufhören lassen, und uns unter der Wolke führt. —

5 Mos. 4, 12. Ihr sahet keine andere Aehnlichkeit (kein Bild von Gott), außer einer Stimme — die Sprache selbst wird allmächtig, wenn Gott sich derselben bedient. — Ihr sahet keine andere Aehnlichkeit, als das doppelte Wort, wodurch ich mich geoffenbaret habe; das Wort meines Geistes und das Wort, das im Anfange war und Gott selbst ist. Was für geheimnißvolle, unerschöpfliche Offenbarungen! Nur die sind wie eine Aehnlichkeit einer Stimme Gottes. Wie wird die Offenbarung seyn, wenn wir ihn sehen werden von Angesicht zu Angesicht!

5 Mos. 4, 32. Wie können wir uns ohne Scham, ohne Lästerung, ohne Furcht über die Blindheit der Juden und ihre Hartnäckigkeit wundern, wenn wir unsere eigene ansehen! Wir, die wir Christen sind, denen sich Gott unendlich mehr geoffenbaret hat! Leben wir nicht in gleicher Abgötterei, in eben dem Unglauben, worin sie verstrickt waren, in eben der Unempfindlichkeit, deren sie sich

schuldig machten, ungeachtet des Zeugnisses ihrer Sinne, des Zeugnisses Mose's, der den ausdrücklichen Willen Gottes durch Befehle, Wohlthaten, Strafen entdeckte? O Gott, wenn ihr Gericht so schrecklich war, wie wird unseres seyn! wenn Jerusalem so unterging, wie wird Babel fallen!

Gott kennt uns Menschen: daher scheidet sein Wort Mark und Bein. Wir glauben ihm nicht, er mag so viel thun, so viel verheißen, so viel drohen, so viel von Beiden erfüllen, als er will: wir glauben ihm nicht. Glaubt mir nicht, ich fordere es nicht mehr von euch (V. 32.). Fragt die Zeiten vor euch, so weit ihr fragen könnet, ob es wahr ist, was ich euch gesagt habe? fragt alle eure Nachbaren, so weit ihr fragen könnt, ob es wahr ist, was sie von mir erfuhren? Stimmen ihre Berichte mit meinem Worte überein, dann glaubt wenigstens euch selbst.

Spr. 1, 7. Die Furcht des Herrn ist der Anfang oder das Hauptstück der Erkenntniß — nicht nur der menschlichen, sondern aller Erkenntniß, selbst deren die höchsten Engel fähig sind. Woher haben wir die Kräfte, zu sehen, zu hören, zu prüfen, zu urtheilen, als von Gott? und ist nicht Alles, was ein Gegenstand dieser Kräfte seyn kann, gleichfalls sein? Woher sollen wir denn die sicherste Richtschnur, nach der wir unsere Erkenntniß einrichten und anbauen können, und das tiefste Bleigewicht, was die Abgründe seiner Weisheit erreichen kann, als von ihm hernehmen? Wem wird aber der Herr das Seinige am liebsten anvertrauen, als den Seinigen, als denen, die ihn fürchten und lieben? Was ist die Religion anders, als die lautere gesunde Vernunft, die durch den Sündenfall erstickt und verwildert ist, und die den Geist Gottes, nachdem er das Unkraut ausgerottet, den Boden zubereitet und zur Aufnehmung des himmlischen Samens wieder geheiligt hat, in uns zu pflanzen und wieder herzustellen sucht?

Das hohe Lied Salomons. Im Prediger hat der Geist Gottes die Schwermuth der tiefsinnenden Vernunft zum Mantel seiner Offenbarung gemacht: hier bedient er sich der Entzückung der stärksten und sanftesten Leidenschaft, die die Menschen zu fühlen fähig sind, und die, wie die Vernunft, eben so großem Mißbrauche ausgesetzt ist, und gar zu oft ein Schwerdt in der Hand des Rasenden, und ein Becher des tödtlichsten und ekelhaftesten Giftes wird. —

Jes. 2, 4. Die Kräfte, die Gott in uns legte, hat die Sünde in rebellische Waffen gegen Gott verwandelt; ist aber der Friede Gottes wieder mit dem Menschen gemacht, dann sind sie Werkzeuge der göttlichen Haushaltung, und nach unserem Boden geschickt, Gott Früchte des Friedens zu bringen. —

Jer. 2, 11. Es ist freilich eins von den Wundern der Finsterniß, daß alle Völker ihren Götzen treu geblieben und das einzige Volk, das den wahren Gott kannte, demselben jederzeit untreu gewesen ist. Mit welchem Nachdrucke ruft daher Jeremias aus: darob erstaunt, o Himmel! schaudert und entsetzt euch!

Ezech. 24, 27. Wie viele Zeichen sieht jeder Sünder, die stumm bleiben, und die für ihn unverständlich sind, bis er in die verdiente Strafe fällt: dann fangen sie an zu reden — dann erkennen wir hundert Begebenheiten und Beispiele in unserem Leben als beredte Zeichen, die uns Gottes Vorsehung und Namen zu erkennen geben wollten.

Ezech. 37, 6. Wie schwer hält es, den Menschen von dieser ersten, leichtesten und tröstlichsten Wahrheit, daß Gott der Herr ist! zu überzeugen. Wie viel Zeichen an Völkern, an Himmel und Erde hat Gott gethan; wie viel Verheißungen und Drohungen sind alle mit diesem Siegel bekräftiget! Ihr sollt leben, ihr dürren Gebeine, die der Tod so scheußlich und dürre gemacht,

weil ihr euren Schöpfer, Bilder und Erhalter nicht für euren Herrn und Gott erkennen wolltet — ihr sollt, ungeachtet dieser Vernichtung, dieser Verwandlung in dürre Knochen, mit Sehnen — mit Fleisch — mit Haut bekleidet — mit einem neuen Athem beseelt werden — ja ihr sollt leben, damit ihr erkennet, daß Gott der Herr ist!

Amos 1, 1. Die Worte der Propheten sind nicht gleich den Hauchen der Menschen: es sind überzeugende, sichere Zeugnisse, die denjenigen, die sie hören und verstehen, ein Licht der Erscheinungen Gottes, seines herrlichen Namens und seiner wundervollen Werke sind! V. 3. 6. 9. 11. 13. 2, 1. 4. 6. — Sollten wir alle Gerichte, die Gott über das menschliche Geschlecht ergehen läßt, nicht als erzwungene Aussprüche seiner Gerechtigkeit ansehen, weil er diejenigen, die er als Werkzeuge zur Ausübung gebraucht, in seinen Augen gräulich findet, wenn sie selbige ohne Mitleiden und Erbarmen ausüben?

Matth. 5, 5. Wie ungleich ist der Segen des N. B. den Zeichen des Segens, die Gott den Erzvätern gab!

V. 12. Freuet euch in meiner Armuth, in eurer Traurigkeit, in der Sanftmuth des Geistes, die kein Recht der Wiedervergeltung kennet, die, dem Unrecht zu widerstehen, nicht einmal werth achtet! V. 38.

V. 42. In eurem Hunger und Durst, in eurer Barmherzigkeit, Reinheit des Herzens, Friedlichkeit, ja in der Verfolgung der Welt, freuet euch nicht nur, sondern seyd fröhlich — nicht Kanaan wird euch verheißen, nicht, wodurch eure Väter bewogen wurden, Gott zu folgen — die Schattenzeit hat aufgehört, die Morgenröthe ist da, und kündigt den Glanz der Sonne an. — Ich zeige euch nicht mehr den Himmel, um, wie Abraham, die Sterne zu zählen; euer Gesicht soll sich weiter erstrecken. Jenseits des Vorgebirges der sichtbaren Schöpfung liegt euer Vater-

land, dessen König ihr vor euch sehet. Da ist euer Lohn, groß wie der Himmel, groß, wie der Herr desselben!

V. 13—14. Ihr seyd das Salz der Erde! Wie redet hier die Weisheit selbst mit ihren Kindern, als mit Kindern! Welches Bild konnte gemeiner und leichter verständlich, als dieses seyn? und wie außerordentlich, wie fruchtbar und erhaben ist der Begriff, den es von dem Berufe der Apostel, ihrer Würde und dem Ansehen gibt, das sie in der Welt haben würden? von dem Nutzen, den die Welt von ihnen haben würde, von ihren Pflichten, deren Wichtigkeit, und der großen Verantwortlichkeit, die sie auf sich ziehen würden, wenn sie selbige aus den Augen setzten!

Ihr seyd das Licht der Welt! wie fein erläutert hier unser Heiland die innere Unmöglichkeit, daß sie der Welt verborgen bleiben könnten — und daß die Weisheit Gottes die Absicht habe, sie, wie ein Licht auf einem Leuchter, der Welt zum Nutzen scheinen zu lassen. Daher ihre Verbindlichkeit, durch einen reinen Wandel Gottes Ruhm zu befördern. Gott hat sich als den Herrn der Natur durch seine Wunder verherrlicht; sein Ruhm auf der Erde hängt jetzt von euren guten Werken ab. Selbst eure Wunder sollen nur Werke der Liebe, Almosen für Lahme, Blinde, Sieche, ja selbst Todte seyn. Ap. Gesch. 3, 6. Durch eure guten Werke soll Gott nicht mehr blos als Herr der Natur, sondern als Vater der Menschen erkannt werden, und sein Name sich dadurch eben so sehr, wie einst durch Mose's Stab rc. verherrlichen.

Hierauf erklärt unser Heiland seinen Jüngern den Zweck seiner Menschwerdung, nämlich das Gesetz zu erfüllen, dessen Unveränderlichkeit er mit den Gesetzen der Schöpfung vergleicht. — Es steht bei Gott, die Gesetze aufzuheben, durch welche Himmel und Erde bestehen; dagegen ist das kleinste derjenigen Gesetze, die ein Ausdruck seiner Heiligkeit sind, unaustilglich. — — Diesen

Geist der Heiligkeit der göttlichen Gesetze entdeckt uns unser Heiland hier in einigen Beispielen, die man ohne Zittern nicht lesen kann. Das Gesetz war selbst nur ein Schatten derjenigen Vollkommenheit, die wir zu erreichen haben. Die Lauterkeit und den wahren Sinn des Gesetzes konnte nur derjenige offenbaren, der in die Welt kam, es zu erfüllen durch sein Leben und durch sein Leiden. — Je mehr die Erkenntniß Gottes in uns zunimmt, je heller sie wird, mit desto mehr Verzweiflung sehen wir unser Elend. Das größte Licht von Gott und das größte Gefühl unserer Unwürdigkeit wurde den Menschen erst durch die Erfüllung ihrer Erlösung geoffenbart. Hier sehen wir die Auflösung von 2 Mos. 19, 20. 21.

Heilig — heilig — heilig ist Gott, der Herr Zebaoth! alle Lande sind seiner Ehre voll!

In diesen Betrachtungen verliert sich die menschliche Vernunft. Richtig ist die Entzückung des englischen Dichters:

Thou, Thou art all; nor find in the whole
Creation ought, but God and my own Soul.

Laßt uns die göttliche Erbarmung stillschweigend verehren, die gegen Sünder und Fromme mit einer so geheimnißvollen Gerechtigkeit und Billigkeit handelt. Der Sünder kennt Gott nicht, er kennt sein Elend nicht, sein Verderben nicht, den Gräuel seiner Sünden nicht, das ewige Unglück nicht, das auf selbige nicht anders als folgen kann. Er kennt seinen Erlöser nicht und die Seligkeit nicht, die er verschmäht. Wir sehen hier eine Kette von Irrthümern, in der eine Art von Erleichterung für ihn ist.

Der Fromme, der Gläubige kennt Gott, kennt sein Elend und Verderben, aber zugleich den Werth und die Früchte der großen Erlösung, die ihm die Erkenntniß Gottes noch werther macht, und sein Elend in Vollkommenheit verwandelt. Er kennt seinen Erlöser und die Selig-

keit, die er ihm erworben und bereitet hat. Was für ein Gebäude von Wahrheit und Friede ist in der Seele eines Christen — was für ein Fels, der den Pforten der Hölle trotzt und für die Ewigkeit gemacht zu seyn scheint, die Gott verheißen hat.

V. 23. Mit welcher Kraft sucht hier unser Heiland den Glanz der Heiligkeit des Gesetzes zu mildern, und ihre Strahlen durch die Wolken, die er ihnen gibt, den Augen seiner schwachen Zuhörer erträglicher zu machen, indem er zeigt, wie sie bei menschlicher Schwachheit der Heiligkeit des fünften Gebots so nahe als möglich kommen könnten! — — Es ist uns Menschen nicht möglich, auf alle unsere Gedanken und Bewegungen des Herzens so genau zu achten, daß nicht unzählige derselben in den Augen Gottes wie Todtschläge seyn sollten. Gott hat daher Opfer eingesetzt, in denen er das Blut der Menschen von den Thieren fodert. Wenn Du also hingehest, ein solches Opfer zu bringen — — so laß deine Gabe vor dem Altar stehen — Gott will den ihm gewidmeten Dienst gern aufgeschoben sehen, um Deinem Nächsten Gerechtigkeit zu thun. Ihr könnt nicht Gott lieben, so lange ihr euren Bruder nicht liebt, und diese Bruderliebe fodert er von euch als ein Zeichen der Liebe, die ihr zu ihm hegt — lasset Gott warten, um euren Bruder erst zu eurem Freunde zu machen — eile, so lange du mit deinem Bruder noch auf dem Wege bist. Wenn ihr beide vor dem Richter erscheint, dann ist es zu spät, dann müßt ihr von seinem Urtheile abhangen — — — — — — fürchtet die Strafe mehr, die euch von Gottes Gericht bevorsteht, als die eines weltlichen Richters. Versäumt ihr die Zeit, dann ist keine Rettung, bis ihr den letzten Heller bezahlt. Weil ihr das nicht könnt, so bin ich gekommen, euch zu lösen; wollt ihr mein Lösegeld verwerfen, dann ist eine ewige Verdammniß für eure Seelen so gewiß, als Himmel und Erde eine Vernichtung bevorsteht.

V. 29—30. Nichts ist dem Menschen natürlicher, als die Liebe zu seinem Leibe und dessen Gliedern; nichts unbequemer, als eines derselben zu verlieren oder sich in einem derselben verstümmelt zu sehen. Mit welcher Stärke bedient unser Heiland sich der hier gebrauchten Gründe, um die Schändlichkeit der Sünde, und die Strenge, womit das Gesetz deren Ausrottung befiehlt, nebst der Größe der Strafe für den Uebertreter zu versinnlichen! —

Joh. 9. Wie vortrefflich hängt das Wunder dieses Blindgeborenen mit der Blindheit der Juden im vorigen Kapitel zusammen; und ihre Urtheile über den Blindgewesenen mit denen, die sie über Jesum selbst fällten! Einige sagten, er ist es! andere: er ist ihm gleich! der es am besten wußte, sagte: ich bin es! (Mark. 6, 15.). Ihre Uneinigkeit trieb sie, den Blindgeborenen selbst zu fragen. Darauf schieben sie ihr Urtheil auf, weil es ihnen am besten gefällt zu leugnen, daß er blind gewesen sey. Sie gehen zu den Eltern. Es ist unser Sohn — er wurde blind geboren. — Dieß waren die beiden Punkte, warum sie an die Eltern appellirt hatten. Die Hartnäckigkeit des Unglaubens und des Vorurtheils: wir wissen, daß dieser Mensch ein Sünder ist! ziert sich mit der Heuchelei und Maske der Religion: gib Gott die Ehre! Wie einfältig die Wahrheit alle Künste und Schlingen der Tücke und Bosheit, alle Sophistereien der Schriftgelehrten und Heuchler zu sondern und zu scheiden weiß! Man zweifelte an der Person; als dieß nicht fort wollte, an seiner Blindheit und an der Wahrheit seines Zeugnisses. Als hier auch nichts auszurichten war, nahm man seine letzte Zuflucht zu der Art des Wunders. — Welche Thoren sind die Freigeister unserer Zeit! sie wollen etwas ausrichten, da diese spitzfindigen Feinde ihren ganzen Witz umsonst anwandten. Die Antwort dieses Blindgeborenen (V. 30—33.) erklärt, was Jesus zu seinen Jüngern sagte,

daß die Werke Gottes an ihm offenbar werden sollten. V. 3.

Ap. Gesch. 2. Die Verwirrung der Sprache war ein Werk Gottes, um die Menschen zu zerstreuen; die Gabe derselben, ein Werk des heiligen Geistes, um sie zu vereinigen. „Wir hören nicht nur unsere Zungen, sondern wir hören die wunderbaren Werke Gottes in denselben sprechen.“ V. 11.

Ap. Gesch. 9, 18. Diese Schuppen, die an Saul sichtbar wurden, trägt jeder Mensch; und jeder fromme Christ fühlt selbige durch die Reue seiner Sünden, und durch den Glauben an Jesum, abfallen. Schuppen wurden zu den reinen Fischen erfordert, weil unser Heiland die Blinden, die Kranken und Sünder, nicht die Sehenden, die Gesunden, die sich ohne Schuppen, ohne Sünden finden, annehmen sollte.

Ap. Gesch. 3, 6. Der Glaube ist in der Liebe thätig, und diese wählt alle Mittel, die Gott den Zeiten und Umständen überläßt. Der erste Anfang der Kirche hatte Wunder nöthig. Dieß waren die Almosen, welche die Apostel gaben. Die Wunder haben nach der Weisheit Gottes aufgehört. Er hat uns desto mehr zeitliche und äußere Mittel anvertraut, womit wir unsern Glauben eben so kräftig zeigen und seinen Namen eben so vollkommen verherrlichen können. Laßt uns mit dem ungerechten Mammon, der so viel Lahme, Blinde, Besessene und Krüppel zu unsern Zeiten macht, im Namen Jesu Wunder thun, und ihn zu dessen Verherrlichung treu anwenden, — damit die Welt den Vater und Erlöser, an den wir glauben, und den wir uns zur Ehre schätzen mit dem Munde zu bekennen, preisen möge. Wir müssen daher das Werk Petri umkehren, weil die göttliche Vorsehung eine andere Ordnung im Laufe der Welt eingeführt hat. Ich kann nicht Wunder thun, aber das, was ich kann und was ich habe, das will ich freudig im Glauben an den Erlöser meiner

Seele und meiner Nebengeschöpfe mittheilen und jeden genießen lassen, der Ansprüche darauf machen kann.

Röm. 1. Im Evangelio Christi finden wir die stärkste, die sinnlichste und überschwänglichste Offenbarung der Natur des göttlichen Willens und aller moralischen Eigenschaften desselben. Die Absicht dieser schrecklichen Offenbarung ist für uns so tröstlich, weil sie uns zu Gunsten geschehen ist. Wir sind gleichsam zu bloßen Zuschauern desjenigen gemacht worden, was wir Gott als seine Geschöpfe schuldig waren. Um uns das Erstere im Leben und das Letztere im Leiden zu zeigen, kam Gott selbst als Mensch in die Welt — Alles ist, Gott und Jesu sey Dank! gebüßt, Alles erfüllt! Weder Sünde noch Tod, weder Gesetz noch dessen Fluch, ist für diejenigen da, welche glauben, daß Gott die Welt also geliebt hat, daß er seinen eingeborenen Sohn gab; welche glauben, daß dieser Sohn von Gott gesandt ward, um uns von dieser Liebe zu überzeugen. — Ohne diesen Glauben sind wir gefallene, verlorene Geschöpfe; durch diesen Glauben ist uns Alles vergeben — ist nichts Verdammliches an uns, sondern das Wohlgefallen Gottes an seinem Sohne ruht auf uns.

Man sollte denken, die Vernunft würde einer Lehre vor allen andern geneigt seyn, die für die Unvollkommenheit unserer Natur gemacht, selbige auf eine so leichte und, so zu sagen, allein mögliche Art zu derjenigen Würde erhebt, welche unsere Neigungen wünschen dürfen. Dessen ungeachtet ist dem natürlichen Menschen nichts schwerer, als eben dieser Glaube. Wie viel Zeit hat Gott gebraucht, um sein Volk, und das ganze menschliche Geschlecht, auf selbigen vorzubereiten! Die erste Welt hatte nur einen einzigen Mann, welcher glaubte, daß sie in Wasser untergehen würde. Die Geschichte des Volkes Israel — ja selbst der Jünger unseres Heilandes, ist nichts als die traurige Geschichte des Unglaubens. Dagegen zeigt uns die h. Schrift, wie Gott die Menschen von Glauben

zu **Glauben**, Schritt vor Schritt, geführt habe bis zur Offenbarung desjenigen, durch den wir Gerechtigkeit und Seligkeit allein erlangen können. — Worin bestand Abrahams Gerechtigkeit anders, als daß er Gott glaubte? Alle Offenbarungen der Zukunft, alle Versuchungen, alle Wunderwerke, alle Wohlthaten, alle Strafen, waren Hülfsmittel, die Menschen durch einen Glauben an Gottes Verheißungen in zeitlichen Dingen und Begebenheiten auf den seligmachenden Glauben an die Verdienste unseres gnädigen Mittlers vorzubereiten.

Adam glaubte Gott nicht — worin? daß er des Todes sterben würde. Dies ist der zweite Punct des Unglaubens und der zweite Grund des seligmachenden Glaubens. Warum die Verstoßung aus dem Paradiese? Warum die Sündfluth — die Verfolgungen — die Mühseligkeiten — das traurige Ende dieses Lebens — die Gefangenschaft — die Wüste — die Kriege — das abwechselnde und ungleiche Glück in derselben? — warum das Gesetz — die Flüche und die Segenssprüche? **von Glauben zu Glauben!** Siehe diese Stufen im 11. Kap. des Briefes an die Hebräer; in Moses die Donnerstimme und das mildere Träufeln des göttlichen Trostes und seiner Verheißungen in den Propheten.

Alles dies, um uns die Sünde zu offenbaren, die Unmöglichkeit, in derselben Gott zu gefallen, oder die Unmöglichkeit, der göttlichen Strafe und dem Fluche derselben zu entgehen, in zeitlichen Begebenheiten der Welt sichtbar zu machen. Der Glaube an Jesum Christum gründet sich daher auf die Wahrheit des menschlichen Elendes, des Fluches und der Verdammung, in der unser natürlicher Zustand gegen Gott ist, der gerecht, heilig, und der Sünde unversöhnlich ist. Das Gegengift dieser schrecklichen Nachricht liegt in der fröhlichen Verkündigung Christi, daß er den Fluch für uns auf sich genommen, unsere Unmöglichkeit, Gott mit unserer verstümmelten, verderbten Natur



zu gefallen, durch die Vollkommenheit genug gethan, die dem höchsten Wesen gemäß ist; daß Alles dies nicht nur in der menschlichen Natur, sondern auch im Namen derselben geschehen sey. Ihre Gerechtigkeit ist daher, und ihre Seligkeit, in keinem andern Namen, als dieses großen und gnädigen Willens zu suchen.

Die erste von diesen Grundwahrheiten des Glaubens, nämlich die Unversöhnlichkeit Gottes mit der Sünde, die Entfernung der menschlichen Natur von ihrem Urheber, und die abscheuliche Abweichung derselben von derjenigen Richtigkeit, deren Nothwendigkeit jeder natürliche Mensch empfinden kann, ist auch den Heiden geoffenbart durch die Anwendung ihrer Vernunft, ihre Betrachtungen über die Natur und die sichtbare Welt. Denn der Höchste hat in der Schöpfung derselben die Absicht gehabt, Spuren seiner Eigenschaften, Merkmale unsichtbarer Dinge, geistiger Geschöpfe, Regeln seiner Regierung, Gesetze seiner Weisheit und Wege einzudrücken. Wir finden alle Tugenden einzelner Menschen und ganzer Gesellschaften in den Thieren ausgedrückt, so wie alle Laster derselben, Faulheit, Unreinigkeit, Falschheit — den Reichthum und die Verschwendung der göttlichen Güte mit der wirthschaftlichen Sparsamkeit; eine besondere Aufmerksamkeit für das geringste Würmchen und die kleinsten Bedingungen seines Daseyns. Die ganze physische Natur des Menschen von seiner Empfängniß bis zu seiner Verwesung ist eine typische Geschichte derselben und der einzige Schlüssel ihrer Erkenntniß die Erlösung selbst. Alle unsere Gliedmaßen sind Claves der Seelen, die mit den blos hörbaren Tönen in einem bewundernswürdigen Verhältnisse stehen. Nicht das Holz, nicht die Saiten, nicht die Finger sind die Harmonie derselben, obgleich ihre Vereinigung selbige hervorbringt.

Die Heiden erkannten Gott und hatten Einsichten, die wir Christen selbst mit Bewunderung lesen; dessen unge-

achtet fielen sie in die abgeschmackteste Abgötterei, in die scheußlichsten Mißbräuche und Laster des Fleisches. Wozu erlaubte Gott dieß nun? Um, wie er zu Moses sagt, zu wissen, was im Herzen der Menschen ist, um den Menschen die Gräuel ihres Herzens fühlbar und abscheulich zu machen, um die Schändlichkeit der Sünde zu offenbaren.

Wie die Heiden von Gott zur Betrachtung der Natur, und zur Schärfung ihrer Vernunft aufgemuntert wurden, so gab er den Juden das Gesetz. Wozu? um ihnen eben das zu zeigen, was die Heiden bei ihrer Vernunft gewonnen hatten. Sie wurden selbst größere Sünder in Gottes Augen durch ihre Widerspenstigkeit, das göttliche Gesetz zu brechen, es zum Stolze zu mißbrauchen, und das äußere Zeichen des göttlichen Bundes als Erfüllung der göttlichen Gebote anzusehen.

Daher richtet Paulus die ernstliche Ermahnung an Juden und Heiden, sich einander nicht zu richten. Euch Heiden verdammt eure Vernunft und das Gewissen; euch Juden noch weit mehr das Gesetz. Jenes Gesetz ist vor Gott eben so heilig, als das geoffenbarte der Juden. Du, o Heide, der du den Juden richtest und denkst, wenn Gott sein Gesetz uns gegeben hätte, wir würden selbiges besser gehalten haben, wie hat er soviel Geduld mit diesem hartnäckigen Volke haben, und sich uns so spät entdecken können? bedenke, daß du Gottes Reichthum an Güte, Geduld und Langmuth verachtest, daß du ihr, bei deiner Uebertretung des natürlichen Gesetzes, deine Erhaltung allein verdankest, und daß Gott eben diese Langmuth gegen die Juden als ein Mittel gebrauchen will, und gebraucht hat, um dich desto mehr zur Buße zu leiten.

Ich habe hier nur den Zusammenhang der zwei ersten Kapitel dieses paulinischen Schreibens zu entwickeln gesucht. —

Hebr. 11, 3. „Ohne Glauben — — — — erhoben hat." (Ham. Schr. Th. 1. S. 121.) V. 35. Der Apostel

drängt seine Zeugen so auf einander, daß der lesende Christ nicht Luft schöpfen kann. Der Glaube, sagt er, erweckte Todte — — — aber eben dieser Glaube, der Mütter und Kinder für ein neues Leben dankbar machte, war auch stark genug, dieß Leben zu verachten, sobald ein Tyrann und der Fürst dieser Welt den Gläubigen solches als einen Gewinn ihres Abfalls anbot. Dann war der Tod Glaube an ein besseres Leben für sie, oder dieser Glaube ließ sie die Marter des Todes ohne Schwäche fühlen. Der Gegensatz gibt den Gedanken und den Ausdrücken des Apostels eine besondere Stärke in der Wendung und in dem Wiederschein, den selbiger verursacht.

Offenb. 1, 4. Wie wenig wissen wir noch von Gott und dem Geheimnisse seines Wesens und seines Reiches! und wie schwer wird uns das Wenige, das uns davon geoffenbart worden, zu erreichen! Hier finden wir sieben Geister, die vor Gottes Throne sind. Sie werden auch sieben Augen auf Einem Steine genannt, die Gott selbst eingraben wollte — die Augen des Herrn, die hin und her durch die ganze Erde laufen (Zach. 3, 9; 4, 10.). Gott hat diese Zahl daher durch die Erschaffung der Erde, durch Zeichen im mosaischen Dienst und durch die Zahl der Kirchen in Asien heiligen wollen. Sie ist selbst in den Geschlechtsregistern und in der Zahl der Zeugungen, die vor Erfüllung der Zeit hergehen sollte, beobachtet worden.

V. 7. Er kommt mit Wolken — — sie sind der Staub seiner Füße, sagt der Prophet. — — Alle die großen Gerichte, die Wunder, die vor der Erscheinung des jüngsten Gerichts hergehen, sind nichts als Wolken, der Staub seiner Füße, der uns seine Erscheinung verspricht und sehen lassen wird, ohne daß wir ihn selbst noch sehen werden. — — —

3.

Für die calvinische Eintheilung und Auslegung des Dekalogs.

Eine Erwiederung auf die Abhandlung des Herrn Kirchenrathes Sonntag: „Ueber die Eintheilung der zehn Gebote" in den Stud. u. Krit. 1836. Heft 1.

Von
C. J. Zullig,
evang. protestant. Pfarrer in Heidelberg.

Zuerst ein Wort in Güte über den Ausdruck: calvinische Eintheilung des Dekalogs. Er kann bestritten, er kann selbst getadelt werden, und ist wohl dennoch am Ende die zweckmäßigste Benennung der Sache. Auch ist es der herkömmliche Ausdruck, d. h. der gewöhnliche der Theologen der drei vorhergehenden Jahrhunderte, die doch auch recht wohl wußten, worin derselbe nicht ganz genau sey. Zwar allerdings ist Calvin weder der Erste, der sich zu der von ihm gebilligten Eintheilung der zehn Gebote bekannt, noch der Einzige, der seine Kirchengenossen zur kirchlichen Aufnahme derselben vermocht hat, aber er ist ihr bekanntester Patron. Wie Calvin abtheilt, weiß so ziemlich Jedermann, auch wer in dieser Beziehung nichts von Philo, Josephus, Origenes, nichts von den griechischen Katholiken, noch von andern Anhängern derselben Abtheilung weiß. Es wird daher so, wie es in der Ueberschrift gestellt ist, am leichtesten verstanden, und ist dabei so kurz als möglich; was will man mehr? Zwar allerdings tritt in und mit dem Namen Calvins auch zugleich die polemische Beziehung dieses Thema's hervor, und eben das ist es, was vielleicht

möchte getadelt werden; aber ob mit Recht, steht dahin. Noch immer besteht die Differenz, die, hinsichtlich dieses Gegenstandes, zwischen Luther und Calvin eingetreten ist; noch immer laboriren wir, namentlich aus Veranlassung der protestantischen Union, an der Ausgleichung dieser Verschiedenheit, und da muß doch wohl auch immer die erste Frage seyn, auf welcher Seite das bessere Recht sey, ob bei Luther oder bei Calvin? Warum also die Benennung dieser Namen ängstlich vermeiden, während es doch bei diesem Gegenstande jedem Mitsprecher leicht abzumerken ist, daß es ihm dabei doch um etwas mehr zu thun ist, als um die Erörterung einer blos wissenschaftlichen Frage? Wenigstens was die, welche sich in neuester Zeit, ob nun ausführlicher, oder kürzer, wieder einmal über diesen Gegenstand geäußert haben, dazu veranlaßt hat, war offenbar noch weit mehr der Drang der Umstände, die es nothwendig machen, daß es gerade in dieser unserer Zeit endlich einmal zu einer Entscheidung über die Differenz der lutherischen und calvinischen Aufzählung der zehn Gebote komme, als irgend etwas Anderes, das uns bei dieser Frage interessiren mag. Dieß offen auszusprechen braucht Niemand anzustehen, und man spricht es offen aus, wenn man die Frage selbst als eine solche stellt, in der entweder für Luther, oder für Calvin, jedenfalls für, oder gegen Calvin, zu entscheiden sey.

Drei Gründe sprechen also für die Wahl des Ausdrucks: calvinische Eintheilung, — seine Verständlichkeit, seine Kürze, seine unverhohlene confessionelle Färbung, die dem, der wissen will, welches Zeitinteresse noch immer, und gerade jetzt ganz vorzüglich an die Lösung der dahin bezüglichen Frage verknüpft sey, und welche Parteien dabei betheiligt seyen, sogleich auf den Weg hilft, und deswegen in ihrer Offenheit nur willkommen seyn kann.

Auch die griechisch-katholische Kirche theilt

den Dekalog ebenso wie Calvin ab, und Luther ist hierin durchaus eins mit der römisch-katholischen Kirche, bei deren Eintheilung er einfach stehen geblieben; dennoch berührt es weder die griechischen noch die römischen Katholiken, wenn von neuem gefragt wird, welche dieser Eintheilungen, oder welche andere, die richtigere und allgemein einzuführende sey, weil — sich dort das Einführen des für besser erkannten Neuen von selbst verbietet. Das Princip der eifersüchtig zu bewachenden Unveränderlichkeit ihrer Institutionen, so lange sie sich nur irgend halten lassen, würde solches dennoch nicht zulassen. Deswegen hat es auch, gleichsam zum Beweise für die Richtigkeit des so eben Behaupteten, so weit es sich auf den vorliegenden Fall bezieht, der gelehrte, wissenschaftlich freisinnige de Rossi nicht der Mühe werth gehalten, die interessanten Forschungen seines Freundes und Vorgängers Kennikott über die jüdische dekalogische Paraschen-Eintheilung nur irgend zu berücksichtigen, geschweige denn, wie er gekonnt hätte, fortzusetzen und zu vervollständigen. Anders ist es auf dem Gebiete der protestantischen Kirche. Hier ist die Forschung frei, und daß, was für besser erkannt wird, auch allmählich in das kirchliche Leben aufgenommen werde, ist hier nicht nur erlaubt, sondern auch geboten. Hier allein hat also auch in dem vorliegenden Falle die Frage nach dem Besseren, d. i. Richtigeren und Zweckmäßigeren, ein praktisches Interesse; sie wird daher auch, so lange sie noch verschiedentlich beantwortet wird, sowie es bisher war, immer zunächst eine Frage zwischen Luther und Calvin bleiben, nicht zwischen den beiden Kirchen der Katholiken, die, als solche, dabei gleichgültig zusehen können, wenn schon einige ihrer Mitglieder, aus rein wissenschaftlicher Neugierde, daran Theil nehmen möchten.

Auch hat es nie an solchen gefehlt, die sich auch hierin dieses ihres protestantischen Rechtes bedient haben. Un-

ter den älteren Reformirten haben sich Petrus Martyr und der Heidelberger Sohnius zu der jüdischen Eintheilung des Dekalogs, oder doch wenigstens zu etwas Aehnlichem, hingeneigt und dieß öffentlich bekannt; unter den neueren Lutheranern gibt es wohl nur noch Wenige, die nicht geneigt wären, die Vorzüglichkeit der calvinischen Eintheilung anzuerkennen. Wer dieß nicht aus eigener, im Kreise seiner Bekannten gesammelter Erfahrung weiß, der weiß es vielleicht aus Manchem, das öffentlich darüber verlautet hat. Mehrmals ist seit einigen Jahren in der Allgemeinen Kirchenzeitung und in andern Zeitschriften der Wunsch ausgesprochen worden, daß von den Lutheranern, besonders von den zur Union mit den Reformirten geneigten, für den neu einzuführenden gemeinschaftlichen Katechismus doch endlich einmal die richtigere, calvinische Eintheilung der zehn Gebote möge angenommen werden, und von lutherischer Seite wurde nicht allein nicht öffentlich widersprochen, sondern auch vielseitig zugestanden, daß es allerdings billig sey, diesem Wunsche nachzugeben. Und wenn diese Aufforderungen vielleicht von Reformirten ausgehen mochten, so sind es anderwärts lutherische Geistliche, auch solche, die ganz außer Berührung mit reformirten Kirchengenossen und folglich mit dem Unionswerke stehen, die, allein aus eigener Anregung und blos im Interesse der Wahrheit, sich öffentlich und nachdrücklich in demselben Sinne vernehmen ließen. Wir nennen, Beispiels halber, nur drei, M. Stier in seinem Katechismus und in der evangel. Kirchenzeitung, D. Harnisch in seinen Entwürfen und Stoffen zu Unterredungen über Luthers kleinen Katechismus, und Dr. Tholuck, oder wer der Verfasser ist, der, in dessen literarischem Anzeiger vom Jahre 1834. Nr. 52., sich, so wie folgt, an die Vorgenannten anschließt: „Es ist erfreulich, wenn sonst so entschieden christliche Bücher, wie das des D. Harnisch, doch den gebührenden Verbesserungen auf solche

Weise das Wort reden und allmählich den Weg bahnen. Schon M. Stier hat in der evang. Kirchenzeitung erklärt, daß Luthers Katechismus vier große Mängel habe, unter denen die Ordnung der zehn Gebote voranstehe. Was nun diesen ersten Mangel betrifft, so erklärt sich auch der theure Verfasser der hier angezeigten Schrift wiederholt entschieden für den Vorzug der reformirten Eintheilung, die er etwas ungeschickt und ungenau (so meint es also auch dieser Stimmabgeber) die origenesische nennt. Nur um nicht bei Vielen anzustoßen, hat er sie dießmal noch nicht in die Anordnung selbst aufgenommen, hofft jedoch, vielleicht bei einer zweiten Auflage, geradezu so abtheilen zu können, denn, was entschieden richtig ist, soll doch endlich auch in der Gemeinde so und nicht anders gelten." Und soll auch noch Einer von denen, die einer andern Schule angehören, gehört werden, so mag es Dr. Stephani seyn, der in seiner neuesten Schrift (die Offenbarung Gottes durch die Vernunft, S. 314.) sagt: „Noch 1528 dachte Luther nicht an förmliche Trennung von der katholischen Kirche und legte deswegen auch noch bei der Ausarbeitung seines Katechismus diesem den bisherigen päbstlichen zum Grunde. So kam es auch, daß er das zweite Gebot, welches den von der römischen Kirche wieder eingeführten Bilderdienst untersagte, wegließ, und aus dem zehnten Gebote deren zwei machte." So also denkt man jetzt auch lutherischerseits über diesen Gegenstand, und zwar, wie man sieht, auch von Seiten derer, die sonst eben nicht dem Neuen das Wort zu reden pflegen. Um so mehr mochte es daher Viele überraschen, zu vernehmen, daß Herr Kirchenrath Sonntag in der voran bezeichneten Abhandlung nun noch einmal mit größerem Ernste, als noch irgend ein Vorgänger, als Gegner der endlich fast zu allgemeiner Anerkennung gekommenen calvinischen Abtheilung aufgetreten sey, zwar nicht um geradehin die ganze alte luthe-

rische als vorzüglicher zu empfehlen, aber doch eine solche, die von der lutherischen so wenig als möglich, ja nur in der Versetzung eines einzigen Wortes abweicht. Dennoch kann diese Abhandlung von Allen, für die sie bestimmt ist, nur mit Wohlwollen und Dank aufgenommen werden; denn erstens ist sowohl der Ton, als der Gang, den sie einhält, rein wissenschaftlich und ohne Partei-Anhänglichkeit; zweitens ist sie weit gründlicher und umfassender, als Alles, was in neuerer Zeit über den Gegenstand verhandelt worden ist. Ohnehin war hierin von der neueren Zeit um so weniger zu erwarten, da man schon längst den Dekalog nicht nur aus den locis des theologischen Systems, sondern allmählich auch, aus Gründen, deren Statthaftigkeit wir sehr bezweifeln, aus dem Katechismus ausgeschlossen hat. Wir werden weiter unten auf diesen Punct zurückkommen. Den Alten war es wenigstens noch ein Gegenstand ihrer Polemik gewesen, die jedoch in diesem Stücke viel gemäßigter war, als in ihren andern Streitsachen. Man glaubte andere, wichtigere Dinge mit einander auszumachen zu haben, und deswegen über dieß Geringere sich nicht erbittern zu müssen. Gleich Calvin gab selbst diesen Ton an, indem er, eben dort, wo er sich zuerst für seine Eintheilung erklärt, und seine guten Gründe dafür auseinandersetzt[a]), (Instit. L. II. C. 8. sect. 12. sonst cap. III. 14.) sogleich den Rath gibt: „man möge dieses

---

a) Wenn Sonntag, S. 87., richtig sagt, daß Luther, ohne dem Gegenstande ein sorgfältiges Nachdenken zu widmen, der Recension des Exodus [und der herkömmlichen, katholischen Eintheilung] folgte, so ist es weniger richtig, wenn er dann fortfährt, daß Calvin, ebenfalls ohne hinlänglichen Grund, dem Origenes beipflichtete. Wenigstens hat es Calvin, in seinen Institutionen, auch außer seiner Berufung auf Origenes und auf die damals für augustinisch gehaltene Schrift ad Bonifacium, nicht an Beweisen für die Vorzüglichkeit der von ihm gebilligten Eintheilung fehlen lassen.

Umstandes wegen mit den Andersdenkenden nicht hartnäckig streiten, indem es eine Sache sey, in der Jedem sein freies Urtheil zustehe." Eben so gemäßigt und fast mit denselben Worten sprechen sich Johannes Oekolampadius, Wolfgang Musculus und Zacharias Ursinus über den Gegenstand aus. Diese Bescheidenheit gefiel den lutherischen Theologen um so mehr, da auch sie selbst derselben Eintheilung gar nicht abgeneigt waren. Sie geben dieß schon darin zu erkennen, daß sie diese Verschiedenheit gern ein Adiaphoron nennen; aber auch bestimmter, indem sie sich auch nicht scheuen, ausdrücklich zu erklären, daß auch sie diese Abtheilung nicht geradehin verwürfen und sich dieselbe schon gefallen lassen könnten, wenn sich nur die Sache, wie D. Harnisch sich noch jetzt darüber ausdrückt, ohne bei Vielen anzustoßen, (wahrscheinlich auch: ohne sich etwas zu vergeben) machen ließe[a]). Aber gedrängt durch die Behauptung: sie müßten hierin nachgeben, wie doch auch schon Ursinus, wiewohl gewiß in ganz unanstößigem Sinne, verlauten ließ, und gereizt durch die Anhalter, Marburger und Andere, die von horrender, sacrilegischer Verstümmelung des göttlichen Gesetzes, durch die Weglassung des Verbotes über den Bilderdienst redeten, glaubten sie sich obstiniren und zeigen zu müssen, daß sich doch auch für Luthers Eintheilung Etwas sagen lasse. Und da wurde nun beigebracht, welche Alten doch auch schon so abgetheilt hätten, und jene scharfsinnige Bemerkung Augustin's, daß die Dreiheit der drei ersten, in drei und sieben zu vertheilenden Gebote des Dekalogs, — denn: numero deus impari gaudet! — auf das Geheimniß der Dreieinigkeit sehe, und die Entdeckung, daß jenes תִתְאַוֶּה,

a) Freilich erinnert dieß an das alte Wort des Heidelberger Quirinus Reuter, der schon vor mehr als 200 Jahren in Beziehung auf die Bilder fragte: „An igitur seculum integrum ad has evellendas spinas istis doctoribus nondum suffecit?"

Deut. V. 18. von אין (!) herkomme, woraus erhelle, daß in dem neunten Gebote die concupiscentia actualis, in dem zehnten die concupiscentia originalis verboten werde und dergl. Auch jene setuma, auf die nun wieder Herr K. R. Sonntag ein so großes Gewicht legt — das rabbinische Abtheilungszeichen zwischen dem angeblichen neunten und zehnten Gebote — wurde nicht vergessen. So Johann Gerhard, Thummius, Brochmann, Dannhauer, Quenstädt, Calov, Carpzov, Buddeus und viele Andere. Und dabei blieb's, bis dahin, daß man von dem Dekaloge selbst, geschweige denn von der Vertheilung desselben, Nichts mehr wissen wollte.

Indessen, wenn auch gar kein Katechismus-Interesse dabei obwaltete, so würde es doch schon die Wissenschaft nicht leiden, daß man die Frage: was da das Richtigere sey, und wie besonders der Text selbst seine zehn Sätze gefaßt und abgegrenzt wissen wolle, blos mit der Antwort: es sey nicht nöthig, solches zu wissen, indem wenig an der Sache gelegen sey, für immer abwiese. Auch haben wirklich sowohl die Einen als die Anderen, die sich hierin entgegenstanden, das Gewicht dieser Frage, wiewohl aus entgegengesetzten psychologischen Gründen, viel zu leicht angeschlagen. Namentlich, wenn man erwägt, daß es nicht möglich ist, selbst über den Inhalt dieses ewig merkwürdigen Stückes, und über die Intention des Einzelnen darin, vollständig in's Reine zu kommen, wenn man nicht, zugleich mit der richtigen Auffassung des Allgemeinen und Einzelnen, auch über die richtige Satz-Abtheilung im Reinen ist, mithin, daß in und mit der Eintheilung auch die Auslegung in Frage steht, — so versteht man nicht, wie diejenigen, die noch diese Worte für den Kern und Inbegriff des Sittengesetzes, für den Spiegel der Weisheit und Heiligkeit Gottes, für die vollkommenste summarische Offenbarung des göttlichen Willens ansahen, die richtige Abtheilung ihrer Sätze d. h. die vollkommen richtige Auffassung ihres Sinnes für ein Adiaphoron an-

sehen konnten. Besonders versteht man nicht, wie es namentlich die Reformirten für etwas Unwichtiges halten konnten, ob im Jugend- und Volks-Unterrichte das Verbot des Bilderdienstes als ein eigenes Gebot hervorgehoben werde oder nicht, und ebenso, ob am Schlusse dieses Gesetzes blos diese und jene Art von böser Lust verboten werde, eine andere im neunten, und eine andere im zehnten Gebot, oder die böse Lust insgemein, und dieß als Hauptsinn dieser Proposition. Indessen, wenn es dennoch bei diesen Alten nur gebilligt werden kann, daß sie, um Erbitterung zu vermeiden, es nicht schärfer mit dieser Sache nehmen wollten, so wird doch wohl endlich für uns die Zeit gekommen seyn, da solche Rücksichten uns nicht mehr zu binden brauchen. Als eine Confessionssache, bei der es gälte, seiner Confession treu zu seyn, wird jetzt Niemand mehr diese Frage nehmen und behandeln mögen; nur ihr, theils wissenschaftliches, theils katechetisches, Interesse ist uns übrig geblieben, und dieß wird bleiben, so lange noch Meinungsverschiedenheit über den Gegenstand da ist. Und daß diese wirklich noch da sey, dafür gibt es keinen greiflicheren Beweis, als die Sonntag'sche Abhandlung. Allerdings war auch der Beifall, der allmählich der calvinischen Abtheilung so ziemlich allgemein zu Theil werden wollte, viel zu oberflächlich. Es war noch nicht Zeit, die Acten über diese Frage zu schließen. Man hatte vielmehr Manches, das dabei zu berücksichtigen ist, — wie namentlich jene setumoth-Angelegenheit, — so ziemlich vergessen; man hatte selbst über den Sinn des Dekalog-Textes keine tiefere Forschungen angestellt, und auch von der Literargeschichte des Gegenstandes war wenig mehr bekannt. Es ist daher gewiß verdienstlich, daß Herr Kirchenrath Sonntag, hinwegsehend über die eitle Besorgniß, daß eine solche Verhandlung auch jetzt noch als ein Gegenstand confessioneller Parteinahme aufgenommen werden und Confessions-Aufregung veranlassen

könnte, die Sache wieder einmal in ihrem ganzen Umfange wissenschaftlich besprochen hat; und für diese neue, tüchtige Anregung einer noch nicht gehörig erledigten, sowohl an sich, als in vielen fast vergessenen Incidenz-Puncten so höchst interessanten, überdem die Aufmerksamkeit eines neuen Zeitinteresses, in jener Katechismus-Angelegenheit, in Anspruch nehmenden Frage, müssen ihm allerdings auch diejenigen danken, die mit dem Resultate, auf das seine Forschung niederkommt, nicht einverstanden sind.

Unser Gang wird, immer unter Berücksichtigung der Sonntag'schen Abhandlung, dieser seyn:

I. Ueber die verschiedenen Arten von divergenter Eintheilung des Dekalogs.

II. Nachträgliches zur Literargeschichte des Gegenstandes, mit Beiziehung der setumoth-Frage und der Frage über die Eintheilung der hebräischen Accentuation.

III. Erörterung der Grundgedanken des Dekalogs, zur Bestätigung der, auch durch die Auffassung des N. T. unterstützten calvinischen Eintheilung, nebst Wegräumung der dagegen beigebrachten Einwendungen.

IV. Abweisung der durch S. empfohlenen deuteronomischen Eintheilung.

V. Wiefern es allerdings darauf ankomme, daß und wie der Dekalog abgetheilt und die Gebote gezählt werden.

I.

Sonntag stellt, statt der gewöhnlich angenommenen zwei Arten, den Dekalog einzutheilen, deren vier auf. Man könnte ihm dieß bestreiten; man könnte ihm erwiedern: es genüge, die zwei vornehmsten derselben anzuführen, und zu bemerken, daß jede derselben eine Abart neben sich stehen habe, die wieder in ganz Wenigem von derselben abweicht; man könnte auch bemerken, daß man dieser Abarten noch viel mehr aufstellen könnte, wenn

man jede, im N. T., bei Josephus und Philo, bei den Juden und bei den Kirchenvätern vorkommende verschiedene Aufzählung von einigen der mittleren Gebote, für eine besondere Eintheilungsweise wollte gelten lassen, oder, wenn man auch das dahin rechnete, daß Einige, indem sie die Worte: du sollst keine andere Götter neben mir haben, noch zum ersten Gebote ziehen, doch diese Worte wieder von dem Vorhergehenden: Ich bin Jehovah ꝛc. abtrennen und dieß letztere blos als Vorrede auffassen; oder endlich, daß die Worte: denn ich, Jehovah, bin ein eifersüchtiger Gott u. s. w. von Einigen zu dem ersten, von Andern zu dem zweiten, von noch Anderen sowohl zu dem ersten, als zu dem zweiten Gebote beigezogen werden; man könnte ihm endlich entgegensetzen, daß die von ihm empfohlene Eintheilung im Grunde gar keine besondere sey, sondern nur die gewöhnliche katholisch-lutherische, angewendet auf den Deuteronomium-Text, wie Augustinus bald diesen, bald den Exodustext nach dieser Eintheilung anführte, ohne daran zu denken, daß es zweierlei Eintheilungen seyn sollten. Indessen da es für unsern Zweck zur bequemen Uebersicht der Sache dient, so wollen wir uns hierüber nicht schwierig zeigen, sondern bei dieser Vierzahl von Eintheilungen stehen bleiben, aber das Ganze dadurch noch übersichtlicher machen, daß wir sie je zwei und zwei, die Hauptart und die verwandte Abart, unter den Benennungen: die calvinische und die nächstcalvinische, d. i. jüdische, die lutherische (-katholische) und die nächstlutherische, d. i. sonntag'sche, neben einander stellen wollen. Auch soll es uns nicht verdrießen, diese Zusammenstellung noch, zu besserer Anschaulichkeit, in synoptischer Form zu geben, indem man, in einer Sache wie diese, für die einfach-klare Darlegung des status causae nicht zu viel thun kann. Synoptisch also stellen sich diese vier Eintheilungen so:

	A. Die calvinische (und griechisch-katholische).	a. Die nächst-calvinische (jüdische).	B. Die lutherische (und römisch-katholische).	b. Die nächst-lutherische (deuteronom. sonntag'sche).
I.	Ich bin Jehovah u. s. w. mit Einschluß der Worte: Du sollst keine andere Götter neben mir haben.	Ich bin Jehovah u. s. w. mit Ausschluß der Worte: du sollst keine andere Götter neben mir haben.	Ich bin Jehovah u. s. w. du sollst keine andre Götter u. s. w. — Du sollst dir kein Bildniß noch irgend ein Gleichniß ꝛc.	Mit B.
II.	Du sollst dir kein Bildniß noch irgend ein Gleichniß u. s. w.	Du sollst keine andere Götter neben mir haben. Du sollst dir kein Bildniß noch irgend ein Gleichniß u. s. w.	Den Namen Jehovah's nicht mißbrauchen.	Mit B.
III.	Den Namen Jehovah's nicht mißbrauchen.	Mit A.	Den Sabbathtag heilig halten.	Mit B.
IV.	Den Sabbathtag heilig halten.	Mit A.	Die Eltern ehren.	Mit B.
V.	Die Eltern ehren.	Mit A.	Nicht tödten.	Mit B.
VI.	Nicht tödten.	Mit A.	Nicht ehebrechen.	Mit B.
VII.	Nicht ehebrechen.	Mit A.	Nicht stehlen.	Mit B.
VIII.	Nicht stehlen.	Mit A.	Nicht falsch zeugen	Mit B.
IX.	Nicht falsch zeugen.	Mit A.	Du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten.	Du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten.
X.	Du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten. Du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten, noch seinen Knecht ꝛc.	Mit A.	Du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten, noch seinen Knecht ꝛc.	Und (NB.) sollst dich nicht gelüsten lassen des Hauses deines Nächsten, noch seines Knechts ꝛc.

A. Die calvinische (und griechisch-katholische).	a. Die nächst-calvinische (jüdische).	B. Die lutherische (und römisch-katholische).	b. Die nächst-lutherische (deuteronom. sonntag'sche).
So: Philo (ausgenommen die Inversion: du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht tödten), Josephus, Origenes, Gregorius Naz., Ambrosius. Athanasius. Chrysostomus. Hieronymus. Der Verfasser der für pseudoaugustinisch gehaltenen quaestionum vet. et nov. test. Sulpitius Severus. Calvin und die reform. Kirche mit Einschluß der englisch-bischöflichen und aller Dissenters. Bucerus und die tetrapolitanische Kirche; daher auch die elsaßer Lutheraner. Zonaras, Nicephorus. Petrus Mogislaus und die griechisch-katholische Kirche. Der Rakauer Katechismus und die socinianische Kirche.	So: Cyrillus oder vielmehr der von ihm angeführte Kaiser Julian. Das pseudojonathansche Targum. Alle ältern und neuern Juden, unter denen besonders Aben-Esra u. Maimonides. Dafür sprechen: Petrus Martyr, Sohnius.	So: Clemens Alexandrinus, Augustinus. Die römisch-katholische und die lutherische Kirche.	So auch wieder Augustinus. Petrus Lombardus.

Noch ist zu bemerken, daß die Lehrbücher der Reformirten und der Juden den vollständigen Text der Gebote zu geben pflegen, während die der Katholiken und der

Lutheraner den Inhalt der längeren nur in einer kurzen Formel geben, die den des ersten Gebotes nur auf die Worte: „du sollst keine andere Götter neben mir haben," beschränkt, also das dort Angefügte über den Bilderdienst ganz umgeht; und ferner, daß bei den Letztern, in ihren ausführlichen Erklärungen der Gebote, die des neunten und zehnten gewöhnlich schlechthin zusammengefaßt wird.

II.

Den literarhistorischen Theil unserer Frage hat, nach den älteren Systematikern, und besonders nach Johannes Gerhard (Cotta'sche Ausgabe T. V. loc. VIII. §. 4. sqq.), jetzt wieder Sonntag so genau und so ausführlich vorgetragen (so wie es oben, nur noch etwas vervollständigt, gleich unter unsern vier Rubriken eingetragen steht), daß wir uns hierüber kurz fassen, und auf das Beibringen einiger Nachträge und Berichtigungen um so mehr beschränken können, da wir nicht gemeint sind (wie man ehemals bei solchen Fragen that), das Alter und die Ansehnlichkeit und Menge der Zeugen für die Behauptung, der wir hier beitreten, als Beweis für die Richtigkeit derselben, in die Wagschale zu legen. Wenn aber Sonntag seinerseits aus dem angeblichen Alter jener setumoth einen solchen Richtigkeitsbeweis geltend macht, so wird es freilich nöthig seyn, diese Instanz etwas ausführlicher abzuwehren. Doch Alles nach der Ordnung unserer vier Eintheilungen.

A. Unter diesen steht mit Recht die calvinische a) schon als diejenige voran, welche die ältesten, notorischen Zeugen für sich hat, Philo, diesen nach dem Buch Iuchasin, חכם גדול פלון היהודי הכהן, Josephus, Origenes, die

a) Zwingli, in Exegesi ad Lutherum, sehe ich nur bei Quenstädt S. IV. p. 26. für diese Eintheilung angeführt, in den mir bekannten Schriften Zwingli's hält er sich an die frühere katholische.



ältesten, achtbarsten Kirchenväter, und in dem Einen der beiden Differenzpuncte, (daß die gegen die verkehrte Lust gerichteten Worte nicht zwei, sondern nur Ein Gebot bilden), die ganze Reihe der Rabbinen, von den ältesten bis zu den neuesten. Auch die neutestamentlichen Stellen, von denen wir unten reden werden, gehören insofern hierher, als auch sie mit dieser Eintheilung übereinstimmen, folglich unter den geschichtlichen Belegen dieser Rubrik eine Stelle fordern.

Die kirchliche Merkwürdigkeit der calvinischen Eintheilung bei den elsaßer Lutheranern stammt aus der Zeit ihrer Verbindung mit Bucerus und der ächt unionsgesinnten tetrapolitanischen Kirche. Mit Recht macht es Quenstädt und noch Mosheim geltend, daß sie darüber von ihren Glaubensgenossen nie angefochten wurden. Der dort eingeführte und sich noch immer behauptende straßburger Katechismus folgt in der Eintheilung Calvin, in der Ausführung Luthern a).

Zu dem einschlägigen Theile der Sonntag'schen Abhandlung bemerken wir hier nur im Vorbeigehen, daß es ein bloßes Verschreiben ist, wenn es S. 64. von Philo heißt, daß er das Gebot vom Ehebruche dem vom Dieb-

---

a) Ein Freund schreibt uns aus Straßburg: Dieser zwar nicht vorgeschriebene, aber auf den Vorschlag des Directoriums, d. h. der administrativen Kirchenbehörde augsb. Confession im Elsaß, so viel ich weiß, durchgängig angenommene Katechismus wurde durch die Kirchenordnung von 1598 bestätigt, nachdem er wahrscheinlich schon mehrere Jahre zuvor im Gebrauch war. [Wir selbst besitzen davon eine Ausgabe von 1580, Straßburg bei Müllers Erben, mit zierlichen Holzschnitten.] Früher hatte man dort einen andern 1534 in Straßburg gedruckten Katechismus [vielleicht von Bucerus selbst?], der auch in der Erklärung der Gebote sich an die Reformirten anschloß. Diesen nennt eine in Zweibrücken im Jahr 1603 erschienene, gegen die erwähnte Kirchenordnung gerichtete Schrift, „den alten und rechten straßburger catechismum."

stahle voranstelle; es soll heißen: dem vom Todtschlage, wie auch S. 67. richtig steht. — Wenn aber Sonntag S. 63. von der katholisch-lutherischen Eintheilung sagt, daß sie unter allen die meisten Anhänger habe, so ist dieß zwar insofern richtig, als es mehr Katholiken als Protestanten gibt; aber unter den Protestanten allein hat die calvinische wohl stark die Mehrzahl für sich.

a) Die jüdische Eintheilung, nur eine Abart von der calvinischen, und von dieser nur in Einem Punkte verschieden, verdient um so mehr den Beinamen, unter dem wir sie hier aufführen, da sich, wenigstens seit der Zeit des pseudojonathanischen Targums über den Pentateuch, durchaus alle Juden, ohne Ausnahme, an dieselbe halten. Dieß Targum aber gibt seine Eintheilung so bestimmt als möglich an, indem es nicht nur jedem Gebote die Worte: das erste, das zweite u. s. w. voranstellt, sondern auch jedem eine besondere Einleitung vorangehen läßt. Dennoch hat der große Joh. Burtorf, der Vater, in dem Abdrucke dieses Stückes hinter seiner chaldäischen Grammatik, sich einen schwer zu begreifenden Verstoß zu Schulden kommen lassen, indem er dort, auch in dem chaldäischen Texte, den er gibt, das erste und zweite Gebot gerade so, wie Calvin, stellt, und darüber die Erklärung beifügt: primi praecepti, לא יהיה לך אלהים אחרים, על פני paraphrasis in exemplari Veneto deest, incuria typographici. Supplevimus eam ne quid deesset. Er selbst hatte vielmehr übersehen, daß diese Worte wirklich da waren, aber, wie bei den Juden überhaupt, als Anfang des zweiten Gebotes, wo sie nun der Burtorfische Abdruck wegläßt. So verhält sich die Sache richtig bei Walton. Nur nach dieser Berichtigung kann man von dem Uebrigen gelten lassen, was dort Burtorf weiter sagt: hanc paraphrasin adiecimus, ut verissima et antiquissima decem praeceptorum inter Hebraeos distinctio hinc perspiciatur, de qua aliqua inter ecclesiae christianae doctores est differentia.

Mit diesem ersten Stamme, d. h. entweder mit der calvinischen, oder mit der rabbinischen Eintheilung scheint es auch der Samaritaner zu halten, indem er Deut. 5, 21. (mit 12 hebr. Msc. Vater.) das zweite: „Laß dich nicht gelüsten," durch ולא mit dem ersten verbindet, während im Anfange der vorangehenden Gebote immer לא allein steht. Hätte er es für zwei Gebote genommen, so würde er ohne Zweifel auch das letzte einfach mit לא haben anfangen lassen. In seinem Exodustexte jedoch verräth er seine Meinung hierüber nicht, indem er dort (wie es im hebräischen Deuteronomiumtexte ist,) mehrere Gebote mit ולא anfangen läßt. Doch fehlt auch dort, nach Kennicott, die setuma.

B. Die katholisch-lutherische Eintheilung hat, gegen den Vorwurf der Neuheit, den ihr Musculus machte, nur zwei aus den Alten für sich anzuführen, Clemens Alexandrinus und Augustinus. Die Stellen bei Gerhard. Sie wird auch gewöhnlich die Augustinische genannt, wie denn kaum zu bezweifeln ist, daß Augustinus für dieselbe bei den Katholiken den Ausschlag gab. Aber Augustinus wendet diese Eintheilung nicht nur auf den Exodustext, sondern auch auf den Deuteronomiumtext an, ja er begeht die Inconsequenz, daß er gerade in seiner Erklärung des Exodus (Quaest. in Exod. Q. 71.) statt des Textes, der ihm dort vorlag, nur den des Deuteronomium anführt, und der Frage, wie er einzutheilen sey, zum Grunde legt, ohne auch nur zu erwähnen, daß es in seiner Exodusstelle anders laute, während er anderwärts, z. B. im Speculum de Exodo (Ed. Veneta sec. T. III. p. 898.) und in der Schrift contra duas epistolas Pelagianorum, L. III., eben so uneingedenk des Deuteronomiumtextes, nur den des Exodus als Grundtext des Dekalogs einführt, so daß ihm also Einmal das Haus des Nächsten, ein anderes Mal das Weib des Nächsten voransteht. Doch ist zu bezweifeln, ob

er bei der ersten Leseart die Worte: Non concupisces domum proximi tui für ein eigenes Gebot, und zwar für sein neuntes, angesehen haben wolle, indem er fortfährt: nec desiderabis uxorem eius, non servum, non ancillam, caet.

b) Die von Sonntag empfohlene vierte Eintheilung, oder vielmehr, der Vorschlag 1) die katholisch-lutherische im Allgemeinen beizubehalten, 2) aber nach dem Deuteronomiumterte das Weib dem Hause voranzustellen, und dann als das neunte Gebot zu lesen: „Du sollst nicht begehren des Nächsten Weib," hat also keinen andern, nie auch anders abtheilenden Vorgänger, als den Scholastiker Petrus Lombardus († 1164), der aber kein Wort, weder zu ihrer Empfehlung, noch darüber sagt, daß der Erodustert etwas Anderes habe, sondern ohne alles Nachdenken den Augustinus in jener Stelle, wo er es in dieser Weise anführt, auszuschreiben scheint. Doch würde dieß der Sache dieses Vorschlags nicht schaden, wenn er an sich gut wäre, was wir nachher untersuchen wollen.

Dagegen wird nun für diese beiden letzteren Abtheilungen (B. und b.) ein anderes Alterthumszeugniß angeführt, das noch weit bedeutender scheint — ich meine das jener in den hebräischen Tert eingetragenen Petuchoth- und Setumoth-Räume, die allerdings eine Abtheilung angeben. Die Sache ist, nach Sonntag, diese: „Betrachten wir den hebräischen Tert, Deut. 5, so finden wir, daß dieser Tert in Abschnitte, oder kleine Paraschen getheilt ist. In den Handschriften des Gesetzes, welche die Juden in den Synagogen gebrauchen, sind diese Abschnitte bekanntlich vermittelst leer stehender Räume, in den gedruckten Bibeln aber mit den Buchstaben ס oder פ bezeichnet, je nachdem die Paraschen geschlossene, סְתוּמוֹת oder offene, פְּתוּחוֹת sind," oder vielmehr, je nachdem sie durch setumoth-, kleinere Räume, oder durch petuchoth-, größere Räume, von einander abgetheilt sind. Dann folgt,

bei Sonntag, die Angabe, daß die zehn kleineren Paraschen, in die der Dekalog, in der fraglichen Stelle, vermittelst dieser Räume oder Raumzeichen zerfalle, in den beiden Stellen des Dekalogs, in denen die Abtheilung streitig ist, folglich ganz und gar, mit der katholisch-lutherischen Eintheilung zusammenstimme, und angehängt wird dann noch die Bemerkung: „Ebenso finden wir auch bei der im Exodus enthaltenen Recension diese Eintheilung durch kleine Paraschen bezeichnet," u. s. w. Wir haben diese Stellen wörtlich anführen müssen, weil der Ausdruck derselben ungemein vorsichtig gewählt und so gestellt ist, daß zwar in dem Gesagten, wie es dasteht, nichts offenbar Unrichtiges ist, daß aber auch nicht Alles gesagt ist, was zur vollständigen Relation über den wahren Thatverhalt, d. h. über die Frage: wie sieht es wirklich mit diesen setumoth und petuchoth sowohl in den gedruckten, als in den handschriftlichen Bibeln aus? nothwendig gehören würde.

Schon die früheren katholisch-lutherischen Polemiker haben auf diese Räume und Raumzeichen um so mehr ein großes Gewicht gelegt, da hier Einmal etwas war, das allerdings für ihre Sache zu sprechen schien, und von reformirter Seite wurde ihnen hierin nur schwach widersprochen. Der reformirte Thomas Stackhouse (Lehrbegriff der ganzen christl. Rel.) meint selbst: freilich, wenn diese Thatsache entscheidend wäre, so würden sie am Ende Recht behalten. Keiner geht in der Ausbildung und Benutzung dieses Arguments weiter, keiner so weit als Sonntag, wenn er sagt: „offenbar haben wir hier — in diesen kurzen Paraschen — eine im Pentateuche selbst bezeichnete uralte Eintheilung der zehn Gebote, welcher zugleich die Absicht zum Grunde liegt, den Lesern anzudeuten, wie die Gebote eingetheilt werden sollen. — Gewiß ist die im Pentateuche bezeichnete Eintheilung sehr alt und noch älter, als die, welche

wir bei Philo und Josephus finden — sonst würde dieselbe nicht mit allgemeiner Zustimmung in den Pentateuch aufgenommen worden seyn. — Entweder war diese Eintheilung bezeichnet in den Absätzen zwischen den einzelnen Geboten, schon auf den steinernen Tafeln des Gesetzgebers, ging dann in die Handschriften über, und pflanzte sich von Jahrhundert zu Jahrhundert fort, in welchem Falle dann von selbst folgt, daß sie die älteste und einzig richtige ist, oder — sie wurde erst später (ob nun vor oder erst mit der allgemeinen Eintheilung des Pentateuchs in Paraschen) von den Schriftgelehrten in den Pentateuch gebracht; — der Grund aber, welcher alle Juden bestimmte, dieselbe in die Handschriften aufzunehmen, und damit öffentlich für die richtige und ursprüngliche zu erklären, war [dann] kein anderer, als daß das Volk und die Schriftgelehrten die Gewißheit hatten, diese Eintheilung, welche sie in das heilige Gesetzbuch aufnahmen, sey die von jeher allgemein als richtig erkannte, vom Volke treu fortgepflanzte und heilig bewahrte und einzig gültige. Die allgemeine Anerkennung, die derselben — durch diese allgemeine Aufnahme in den Pentateuch zu Theil wurde, von einem für das Herkommen so eifrigen Volke und von seinen in Religionssachen überaus bedächtlichen Schriftgelehrten, ist die sichere Bestätigung unserer Ansicht, daß sie die ursprüngliche und folglich älter als die übrigen ist" u. s. w. Man sieht, das allgemeine Vorhandenseyn dieser kleinen Paraschen soll, nach Sonntag, das unabsehbare, wo möglich bis auf Moses selbst hinaufzurückende Alter derselben, dieß Alter ihre Ursprünglichkeit, die Ursprünglichkeit ihre Richtigkeit, Heiligkeit, Alleingültigkeit, wenigstens für die Recension des Deuteronomium, für die sich S. erklärt,

nicht allein wahrscheinlich, sondern auch gewiß machen („sichere Bestätigung"). Deswegen stellt auch seine Abhandlung diese Angaben nicht voran, unter die blos literarisch-historischen Notizen, sondern hinten, als den letzten und gleichsam siegreichsten Beweis für seine Sache, d. h. für die Empfehlung — zwar nicht ganz der altlutherischen, aber doch der von dieser so wenig als möglich verschiedenen und namentlich bei dieser Paraschen-Frage durchaus gleich betheiligten, nächst-lutherischen (b). Es ist der Punct, in dem sich die ganze Stärke seiner Argumentation zusammendrängen soll. Um so weniger können wir unterlassen, auf eine etwas schärfere und ausführlichere Prüfung und Auseinandersetzung dieses Gegenstandes einzugehen, worin wir jedoch gleich darin von Sonntag abweichen, daß wir den Erscheinungen, die uns auf dem Felde dieser Nebenuntersuchung entgegen treten werden, keinen Antheil an der Entscheidung über die Hauptfrage, die hier in Rede steht, zugestehen, wiewohl sich zeigen wird, daß wir sie allerdings sehr zu unserm Vortheile würden benutzen können. Diese Erscheinungen sind rein literarischer und kritischer Art; nur als solche wollen wir sie hier in's Auge fassen, und deswegen auch gleich hier an dieß Geschäft gehen, um es, als Nebensache, gleich vorweg abzuthun. Ist der Inhalt des Dekalogs klar gedacht und klar ausgesprochen, so muß nicht nöthig seyn, daß man sich erst von den jüdischen Abschreibern sagen lasse, wie man ihn abzutheilen habe; dieser Textinhalt muß sich vielmehr von selbst in zehn bestimmt von einander verschiedene Ermahnungen zerlegen, um deren Abtheilung man nicht muß in Verlegenheit kommen können. So meint es auch D. Zach. Ursinus, wenn er in seinen Explicationibus catechet. p. 684 sagt: Distincta sunt praecepta, quae distinguuntur sententiis. Cum enim Deus ipse decalogum in decem verba distribuerit, haud dubie praecepta sensu inter se differre voluit. Ergo diversa sunt, quae sensu differunt,

non diversa, sed unum praeceptum sunt, quae sensu non differunt. Wir finden aber wirklich den ganzen Dekalog so klar gedacht und den Sinn der Gebote so bestimmt ausgesprochen, und Jedes derselben so abgerundet in sich, daß wir aus diesem Inhalte selbst Jedem, der eine andere als diese seine eigene Gedankeneintheilung vorschlägt, auf's Bestimmteste widersprechen können, auch nöthigenfalls diesen Paraschen, wenn sich wirklich alles so damit verhielte, wie es Sonntag darstellt, und wenn sie dabei auch wirklich so alt wären, als dieser Gelehrte sie gern haben möchte. Auch mit diesem ihrem Alter wäre dann nichts bewiesen, als daß der Irrthum, für den sie zeugen sollen, schon sehr früh aufgekommen wäre, und sich unter den Juden sehr verbreitet hätte. Aber recht erwünscht ist die nun durch Sonntag herbeigeführte Veranlassung, auch diesen längst so ziemlich vergessenen Gegenstand wieder einmal einer neuen, etwas schärferen Prüfung zu unterwerfen. Es wird sich zeigen, daß er allerdings diese Aufmerksamkeit verdiene, nicht allein deswegen, weil schon der Sachverhalt wenig bekannt und die sich daran anschließende historisch-kritische Frage höchst anziehend ist, sondern auch wegen einiger überaus interessanter Nebenerscheinungen, die sich uns auf diesem Felde darbieten. Wir wollen

zuerst den Thatbestand aufnehmen, dann

zweitens fragen: was das Wahrscheinliche über die Zeit des Ursprunges dieser Raumzeichen und über die Erfinder derselben sey; und endlich

drittens sehen, ob und wie sich das Befremdende darin möge erklären lassen.

1) Der Thatbestand ist dieser, daß wirklich in den gewöhnlichen hebräischen gedruckten Bibelausgaben, in dem deuteronomischen Texte (den Sonntag, wie auch die älteren lutherischen Dogmatiker aus guten Gründen hier zu thun pflegen, voranstellt, deswegen nämlich, weil sie



im Exodustexte häufig die setuma, auf die es ihnen hier ankam, fehlen sahen), der Dekalog durch zehn setumoth in zehn Sätze, ganz nach der nächst-lutherischen Ordnung eingetheilt ist; aber wenn Sonntag sagt: „ebenso finden wir auch bei der im Exodus enthaltenen Recension diese Eintheilung durch kleine Paraschen bezeichnet," so ist schon das nicht ganz richtig. Zwar dieselben kleinen Paraschen sind allerdings gewöhnlich da, aber nicht ganz „ebenso," indem da, nach dem Verbote des Meineids, nicht, wie im Deuteronomiumtexte, eine setuma, sondern eine petucha steht. Diese Thatsache scheint unbedeutend, da es doch jedenfalls dieselbe Abtheilung ist; aber fragen möchte man doch, wie erklären sich wohl die Freunde der Sonntag'schen Argumentation das Vorhandenseyn dieses thatsächlichen Umstandes? Warum haben dort, um mit S. zu reden, „das Volk und die Schriftgelehrten" beschlossen, eine petucha (oder den dadurch angedeuteten größeren Raum) zu setzen, während sonst überall nur setumoth? Ich glaube mich überzeugt halten zu dürfen, daß sie die Antwort schuldig bleiben werden. Wie einfach sich dieß Räthsel nach unserer Ansicht des Ganzen löst, wird sich nachher zeigen. S. scheint es haben umgehen zu wollen, von dieser petucha zu reden, ohne doch ihr Vorhandenseyn in Abrede zu stellen, und dieß gelang ihm dadurch, daß er nur von den zehn kleinen Paraschen redet, in welche diese Abtheilungsweise den Dekalog zerlegt, ohne anzugeben, ob es lauter setumoth seyen, durch welche die so abgetheilten Sätze von einander getrennt werden. Wir wollen übrigens aus dieser petucha des Exodus, statt deren im Deuteronomiumtext eine setuma steht, hier fürerst noch nicht mehr folgern, als was sich von selbst zeigt, nämlich, daß doch in diesen Dingen, selbst in den gedruckten Bibeln, die Uebereinstimmung nicht ganz so vollständig ist, als man nach S. glauben möchte. Indessen ob setuma oder petucha, darüber kann sich S.

hinaussetzen, wenn ihm nur seine Abtheilung zwischen den beiden Sätzen des Wortes von der verkehrten Lust (dem lutherischen und nächstlutherischen neunten und zehnten Gebote), bleibt, denn das ist ihm ja die Hauptsache; aber gerade mit dieser Hauptsache sieht's am schlimmsten aus, indem es Ausgaben gibt, — wir stehen hier immer noch erst bei den Druckbibeln, denen gerade diese wichtige setuma fehlt, und denen zufolge mithin jene beiden Sätze nur Ein Gebot wären. Die Venetischen (Bomberger) und die Plantinischen Bibeln haben dort keine setuma, weder im Deuteronomium, noch im Exodustexte; Burtorf's Rabbinen-Bibel hat keine; Hutter und R. Menasse Ben Israel auch keine; Kennicott auch keine, sondern theilt vielmehr ganz nach Calvins Ordnung ab; aus Walton ist gar nichts zu ersehen, indem er, wie viele andere Bibelausgaben, alle setumoth und petuchoth ganz wegläßt. So die Druckbibeln.

Wie aber ist es mit den Handschriften und namentlich mit den Synagogenrollen? Ist vielleicht da die Uebereinstimmung, auf die Sonntag so große Schlüsse baut? Denn daß er diese Uebereinstimmung voraussetzt, liegt klar vor Augen. Wie könnte er sonst sagen: Wir haben hier eine (nicht etwa blos in den Handschriften, sondern) im Pentateuche selbst (!) bezeichnete uralte Eintheilung? Wie könnte er von allgemeiner Anerkennung, von allgemeiner Zustimmung, von allgemeiner Aufnahme in die Handschriften und in das heilige Gesetzbuch, beschlossen durch die Schriftgelehrten und das Volk, reden, wenn es nicht wirklich in allen Handschriften so stände? Dennoch muß schon die in den Druckbibeln bemerkte Verschiedenheit diese Voraussetzung zweifelhaft machen, und die nähere Ansicht der Handschriften selbst widerlegt sie ganz. Schon der erste Variantensammler Joh. Heinrich Michaelis, der doch auch schon seine 5 Erfurter Codices

und 20 Druckbibeln verglich, hat dieß bemerkt. Er verfehlt daher nicht zu der Stelle der verhängnißvollen setuma zwischen den zwei Sätzen von der verkehrten Lust, zu Exod. 13, 17. bei ihm 14., das ehrliche Bekenntniß abzulegen: post versiculi huius atnachum sectiuncula nulla est in plerisque libris nostris; aber besorgt um den nachtheiligen Schein, den ihm diese Thatsache auf die lutherische Gebot-Eintheilung werfen möchte, führt er dann doch auch seine Fünfzahl von gedruckten Bibeln an, die, zum Theil unter Verweisung auf Handschriften, dort „recte setumam habent." Auch bei Dav. Clodius, der jedoch nur Druckbibeln vor Augen hatte, findet sich schon in seiner Ausgabe von 1677 dieß Bekenntniß. Wer uns am Meisten über diesen Punkt wird sagen können, das ist unstreitig Kennicott, der Einzige, der bis daher viele Codices verglichen hat. Und wirklich war auch Kennicott aufmerksam auf den Gegenstand; was fand er? daß von den 694 von ihm verglichenen Handschriften 234 keine setuma hinter den Worten: „Laß dich nicht gelüsten nach des Nächsten Haus" haben, sondern: comma istud 17. tanquam unum praeceptum sistunt (Dissert. generalis pag. 14.). Daß es eben so auch in der parallelen Deuteronomium-Stelle ist, kann man seines Orts in dem Texte dieser Ausgabe in der Note sehn. An beiden Stellen werden die Hunderte von Codices, denen diese setuma fehlt, einzeln angegeben, und wer Kennicotts Bericht über seinen Apparat darum nachsehen will, wird finden, daß sie großen Theils zu den ältesten und vorzüglichsten gehören. Hiernach ergibt sich nun der wirkliche Thatbestand so, daß ungefähr ein Drittel der Handschriften, Synagogenrollen und andere, das Wort von der verkehrten Lust, am Ende des Dekalogs, mit Calvin und den Juden, als Ein Verbot hinstellen, zwei Drittel dagegen, mit Luthern, als zwei Verbote. Darin hingegen scheinen Alle übereinzustimmen, daß sie vom Anfange des

Dekalogs an bis zum Anfange der Verwarnung gegen den Meineid keinen abtheilenden Raum haben, so daß nun dieß Ganze, sowie es bei Luthern ist, nur Ein Gebot zu bilden scheint. Ich sage: scheint; ob aber dieser Schein gegründet ist, wollen wir nachher fragen. So viel liegt übrigens vor Augen, daß hiernach jenes Drittel ohne die vorletzte setuma den ganzen Dekalogtext nur in neun Abtheilungen zerlegt.

2) Ohne uns fürerst bei dieser Erscheinung länger aufzuhalten, schreiten wir sogleich zu unserer zweiten Frage fort: was ist das Wahrscheinliche über die Zeit des Ursprungs dieser Raumzeichen und über die Erfinder derselben? Sonntag sagt: „gewiß ist diese Eintheilung sehr alt, und noch älter als die, welche wir bei Philo und Josephus finden, so wie auch als die, welche bei den Juden unserer Zeit vorkommt;" aber er gibt für die Gewißheit die er hier findet, keinen andern Grund an, als seine bereits widerlegte Voraussetzung, daß sie sich „im Pentateuche selbst," folglich in allen Handschriften finde, woraus zu schließen sey, daß sie aus uralter Zeit stamme, wenn sie nicht gar „schon auf den steinernen Tafeln des Gesetzgebers" angezeichnet gewesen sey. Das Letztere ist zwar nur als halbe Vermuthung, ja nur als Möglichkeit ausgesprochen; aber auch so hätte es nicht proponirt werden sollen; denn es widerspricht dem bekannten Umstande, daß die älteste Schrift, auch bei den Hebräern, wie bei den Griechen, Römern und allen andern Völkern, als scriptio continua zu denken ist, bei der Wort an Wort, Buchstab an Buchstab, ohne irgend einen Zwischenraum selbst zwischen den einzelnen Wörtern, geschweige denn, ohne Interpunction und ohne Satzabtheilung, angesetzt wurde; vgl. Eichhorn's Einleit. in's A. T. Th. I. Kap. II. §. 73. und Bertholdt Einleit. Th. 1. §. 54. Auch weiß man, daß diese unbequeme, noch aus den phönicischen und samaritanischen Münzen und aus den palmyrenischen Stein-



schriften ersichtliche Schreibart sich selbst, nach Bertholdt's Ausdruck, im Ganzen noch weit über das Zeitalter Jesu herab erhalten hat. Daß jedenfalls die ältesten Handschriften des Pentateuch in dieser Schreibart geschrieben waren, bezweifelt jetzt Niemand, und auch die späteren Juden zweifelten nicht daran, sondern hatten, in Beziehung hierauf, die ganz richtige Sage: „daß ehedem das ganze Gesetz blos Ein Wort," oder nach Andern, „nur Ein Vers (pasuk) gewesen sey." Nochmals Eichhorn und Bertholdt a. d. a. OO. Dieß ist die Tradition, die wirklich bestanden hat; nichts aber weiß die Geschichte von einer Tradition, kraft welcher, nach Sonntag, „das Volk und die Schriftgelehrten die Gewißheit gehabt hätten, daß diese Eintheilung (der Setumoth-Räume) die von jeher allgemein für richtig erkannte, vom Volke treu fortgepflanzte und heilig bewahrte und einzig gültige sey." Diejenigen, welche dachten, die ganze Thorah, mit Einschluß des Dekalogs, sey vor Alters ein einziger Vers, ein einziges Wort gewesen, glaubten nicht an das Alter dieser setumoth, folglich auch nicht an das, was dieselben bezeugen sollten. Wann die scriptio continua aufgehoben worden, weiß bisher Niemand genau anzugeben. Eichhorn sagt hierüber §. 76.: „das Jahrhundert, das zuerst die Wörter getrennt hat, läßt sich aus Mangel an Nachrichten nicht bestimmen; denn daß, wie Tychsen behauptet, schon zu Davids Zeit Wortabtheilungen müßten üblich gewesen seyn (weiter hinauf hat sich also bis jetzt selbst die Vermuthung noch nicht gewagt!), weil die alphabetischen Lieder getheilte Worte voraussetzten, davon kann ich den Grund nicht absehen. Wahrscheinlich geschah es, wie in lateinischen und griechischen Manuscripten, nach und nach; wahrscheinlich erstreckte sich anfänglich der leere Raum nur auf die Stellen, wo ein Satz oder ein Abschnitt zu Ende war, zuletzt dann auf alle Worte. — Genug, um Christi Geburt kann die Worttrennung noch



nicht allgemein in den Handschriften eingeführt gewesen seyn u. s. w." Als wahrscheinlich also wird allerdings wenigstens das hier angenommen, daß die Eintheilung in Sätze und Abschnitte, — Paraschen, — älter sey, als die Wortabtheilung; aber auch die Paraschen-Eintheilung wird allgemein für etwas ziemlich spät Aufgekommenes gehalten, und jedenfalls nicht weiter zurückgeführt, als bis auf die Zeit der auf Esra's Veranlassung aufgekommenen בָּתֵּי כְנֵסֶת, in denen Abschnitte aus den Büchern Mosis vorgelesen werden mußten, zu welchem Behufe dann allmählich das Ganze in 54 פָּרָשִׁיּוֹת für die 54 Sabbathe des (Schalt-) Jahres eingetheilt wurde. Hat es mit dieser Vermuthung seine Richtigkeit, so ist damit auch von selbst ausgemacht, daß man mit dem Abtheilen der Sabbathsparaschen, also der größeren, den Anfang machte, und erst dann an das Abtheilen der kleineren, für die Wochentage bestimmten, kam; und gibt es nun noch kleinere wie hier im Dekalog, so wird man, diesem Gange der Sache nach, schließen müssen, daß diese allerkleinsten von noch späterer Hand, als jene kleineren, also ganz zuletzt aufgekommen sind. Daß schon vor der Zeit des Talmud die Paraschen durch leere Räume, offene und geschlossene, von einander abgetheilt wurden, ist wenigstens von den größern Paraschen gewiß; aber wie lang vor dem Talmud weiß Niemand (Eichhorn §. 78.); noch weniger kann man also wissen, wann die später aufgekommenen kleinsten Abtheilungsräume, die des Dekalogs, zum Vorscheine gekommen sind, und ob auch ihre Erfindung und Einführung schon in die Zeit vor dem Talmud fällt. Gesetzt aber auch, dieß — ziemlich junge — Alter wäre ihnen verbürgt, so wüßten wir erst noch nicht, ob sie nicht vielleicht in der Einen Handschrift nach dieser, in der andern nach jener Meinung über die zehn Haupttheile, in die der Dekalog zerlegt werden müsse, angezeichnet waren, je nachdem vielleicht die Abschreiber so, oder so davon dachten. Schon in der Be-

stimmung der größeren Paraschen weichen die Handschriften sehr von einander ab (Bertholdt Th. I. §. 59. Not. 4.); was dort geschehen ist, war auch hier möglich, und liegt uns, wie vorhin gezeigt worden, in den noch vorhandenen Handschriften, als Thatsache vor Augen. Denn daß diese Abschreiber-Sache je ein Gegenstand allgemeiner Ueberlegung und einer förmlichen, feierlichen, allgemeinen Beschlußnahme gewesen sey, ist so ganz unglaublich, daß sich auch nicht die geringste Spur von einem auf diese Vermuthung führenden Factum findet.

Wenn nun S. sagt: „gewiß ist diese (als allgemein präsumirte, der Form B. entsprechende) Eintheilung sehr alt," so können wir nun schon mit besserem Grunde sagen: gewiß ist sie nicht sehr alt; und wenn er fortfährt: „gewiß ist sie älter, als die, welche wir bei Philo und Josephus finden," so erscheint es dagegen uns als höchst unwahrscheinlich, daß sie zur Zeit des Philo und Josephus schon vorhanden, oder wenigstens schon sehr bekannt gewesen sey, während doch diese ältesten namhaften Zeugen noch gar nichts von ihr zu wissen scheinen. In kleine Paraschen mag vielleicht schon zu ihrer Zeit der Dekalogtext vertheilt gewesen seyn, aber, ihres Wissens, nur so, wie sie die Gebote aufzählen. Daß auch Origenes, Gregorius Naz., Hieronymus, selbst zuweilen Augustinus noch bei der Philonischen Eintheilung stehen bleiben, zeigt an, daß noch zu ihrer Zeit, d. h. ungefähr bis zum Anfange des fünften christlichen Jahrhunderts, die meisten und accreditirtesten Handschriften es so haben mußten. Indessen war doch schon dem Origenes, nach der von S. angeführten Stelle, bekannt, daß es auch eine andere Eintheilung gebe, die, das Gebot der Jehovah-Verehrung und das Verbot des Bilderdienstes in Eins zusammenfassend, das Ganze nur in neun Paraschen zerlege, gerade so, wie es noch in einem Drittel aller noch vorhandenen Handschriften ist; wir dürfen also annehmen, daß schon etwas vor der Zeit des

Origenes, also vielleicht gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts, in einem Theile der Handschriften die Paraschen-Eintheilung vorhanden seyn, und diese Gestalt gewonnen haben mochte. Von Zertheilung des Verbots der verkehrten Lust in zwei Gebote ist aber bis daher keine geschichtliche Spur; dort also, schließen wir, pflegte man wohl in dieser früheren Zeit noch keine setuma zu setzen. Von dem Pseudo-Jonathan an (erst nach dem sechsten Jahrhundert), sehen wir alle Juden, bis auf den heutigen Tag, den Dekalog so eintheilen, wie wenn sie von dieser setuma nichts wüßten; und dennoch ist sie — seit dem zehnten bis sechzehnten Jahrhundert — in zwei Dritteln der jüdischen Handschriften vorhanden; woher ist sie gekommen? Wollen wir ihren Ursprung so weit als möglich zurückführen, und dabei auf einen Namen rathen, von dem sie könnte ausgegangen seyn, auf einen Namen, der, bei aller ihrer Sinnlosigkeit für die Juden, die sie fortwährend in ihrer Eintheilung des Dekalogs für Nichts zählten, dennoch so viel Auctorität gehabt haben konnte, um sie selbst in die Mehrzahl der Handschriften einzuführen, so finden wir da keinen andern, als den Namen — der Masorethen, ob nun der früheren oder der späteren (zwischen dem dritten und sechsten Jahrhundert). Ohnehin sind ja dieß die rechten Männer für eine Sache, wie diese. Paläographie, Lesezeichen und Schreibe-Regeln gehörten zu den Hauptgegenständen ihrer Beschäftigung a), und fast alle bis heute noch üblichen Schreibobservanzen sind ihr Werk. Auch ist ja bekannt, daß der Synagogentext, so viel man bis jetzt weiß, kein anderer als

---

a) Stat auctoritas masorae potissimum in illis, in quibus magnam solertiam adhibuisse masorethas constat, videlicet in plenis ac defectivis, in versibus, Sectionibus, literis, anomaliis, parallelis locis recensendis. De Rossi, Var. Lectt. Vol. I. Canon critic. LXXX.



der masorethische ist, und daß die darin beobachtete Schreib=Observanz im Allgemeinen mit den Vorschriften der Masorethen übereinkommt. Man lese hierüber Bertholdt, Th. II. §. 135., der dieß Thema eben so vorsichtig, als gründlich und lichtvoll behandelt. Wie viel Gutes wir den Masorethen verdanken, ist bekannt, aber auch wie viel Verkehrtes, Grundloses, Wunderliches, Lächerliches. Es ist derselbe Garten, in dem auch die berühmten literae maiusculae, minusculae, suspensae, inversae, die voces punctatae, coronatae, das Mem clausum in der Mitte und das Mem apertum am Ende, und dergleichen Mysterien mehr aufgeblüht sind. Sagen wir also: dieß und jenes kommt von den Masorethen her, so wird damit nicht bewiesen, daß nichts daran sey, aber auch nicht, daß Etwas daran sey, sondern nur, daß man selbst prüfen soll, wie viel daran sey, indem dort überall Unkraut und gute Pflanzen neben einander stehen. Van der Hooght hing mit fast jüdischer Verehrung an den Masorethen; dennoch hat er in Beziehung auf den vorliegenden Gegenstand das Herz in seiner Vorrede zu sagen: auctores harum literarum פ et ס fuerunt quidam Iudaeorum scribae; nulla ergo auctoritate hinc inferretur, ex ס, Deut. V. 18., decimi praecepti divisio. Wir glauben dasselbe, nehmen aber an, daß diese quidam scribae entweder selbst Masorethen waren, oder solche, deren Abschriften schon den späteren Masorethen vorlagen. Aber van der Hooght wußte freilich noch nicht, in wie vielen Handschriften gerade diese setuma fehle, was erst durch Kennicott ans Licht gekommen ist, weswegen dieser Letztere auch sagt: addam testimonium hactenus ignoratum, quod perhibet haec nostra collatio codicum hebraicorum, — das oben Angeführte.

Wollen wir nun das Voranstehende resumiren, so kann es in folgenden kurzen Sätzen geschehen:

Aus der Zeit Mosis, aus der Zeit des pentateuchischen Autographs, aus der Zeit der ursprünglichen Tafeln des Gesetzgebers, sind alle diese setumoth (mit Einschluß der einzigen darunter vorkommenden petucha), d. h. die damit bezeichneten Räume, noch nicht, weil damals noch keine andere, als die scriptio continua bekannt war, indem anfänglich die ganze Thorah nur Ein Vers, oder Wort war.

Aus der Zeit vor Esra sind sie noch nicht, weil damals selbst die erste Text-Abtheilung, die Zerlegung der Thorah in die Sabbaths-Paraschen, noch nicht vorgenommen war.

Gleichzeitig mit der Entstehung der Sabbaths-Paraschen sind sie noch nicht, weil erst später jene kleinere Abtheilung zum Behufe der Paraschen für die Wochentage vorgenommen wurde, woraus es wahrscheinlich ist, daß es erst noch später zu dieser allerkleinsten Abtheilung kam.

Aus der Zeit des Philo, aus der Zeit des Josephus, sind sie noch nicht, weil diese beiden so vorzüglich unterrichteten Zeugen noch nichts von der darin bezeichneten Abtheilung wissen.

Aus der Zeit der frühesten Masorethen, schon vor Origenes, kann wenigstens Etwas davon wirklich her seyn, nämlich zwar nicht die setuma zwischen den beiden Sätzen des Verbotes der verkehrten Lust, die Origenes noch nicht kennt, wohl aber jene setumoth-Eintheilung, die, mit Weglassung dieser letzteren setuma, das Ganze nur in neun Abschnitte in der Weise zerlegt, daß, wenigstens im Exodus, hinter dem Gebote gegen den Mißbrauch des göttlichen Namens ein Petucha-Raum gesetzt wurde. Wahrscheinlich wird dieß dadurch, daß Origenes eine solche Eintheilung kennt, aber nicht begreifen kann und deswegen mißbilligt.

Aus der Zeit der späteren und spätesten Masorethen mag diejenige Abtheilung her seyn, nach welcher, zu den

früheren neun Abschnitten, noch ein Setuma-Raum zwischen die beiden Sätze des Verbotes der verkehrten Lust eingeschoben wurde. Wahrscheinlich wird dieß dadurch, daß dieses Verfahren in zwei Drittel der Handschriften übergegangen ist, folglich eine Empfehlung voraussetzt, die um so bedeutender seyn mußte, da dieselben, welche diese Schreiber-Observanz aufnahmen, sofern sie Juden waren, sowie überhaupt alle Juden, ohne Ausnahme, doch selbst diese ihre neue setuma nicht als Gebot-Abtheilung gelten ließen, sondern fortwährend diese beiden, durch dieselbe getrennten, Sätze als Ein Gebot betrachteten.

3) Hierbei könnten wir es nun mit dieser Abtheilung bewenden lassen, indem genug gezeigt ist, wie sehr sie aller Auctorität entbehrt; aber nachdem wir nun einmal die Sache in dieser Ausdehnung besprochen haben, so mag sie auch noch einen Schritt weiter und vollends zu Ende geführt werden, indem wir fragen wollen: ob und wie sich das Befremdende, das in dieser Abtheilung vorkommt, möge erklären lassen. Dieß Befremdende finden wir

a) darin, daß in dem Exodustexte, hinter der Verwarnung gegen den Mißbrauch des göttlichen Namens, nicht, wie nach allen andern Geboten, ein Setuma-Raum, sondern ein Petucha-Raum steht;

b) darin, daß die jüdischen Handschriften ihre erste setuma erst vor diesem nämlichen, den Meineid betreffenden Gebote setzen, wie wenn ihnen erst dort das erste Gebot aufhörte, während doch alle Juden das Voranstehende als zwei verschiedene Gebote betrachten, die nun aber durch keine setuma von einander abgetrennt sind;

c) darin, daß ein ganzes Drittel der Handschriften, bei diesem Zusammenziehen der zwei ersten Gebote, während sie doch das letzte nicht in zwei zertheilen, die zehn Worte nur in neun Paraschen zerlegt;

d) darin, daß zwei Drittel der Handschriften auch noch

zwischen die beiden Sätze des Wortes von der verkehrten Lust eine setuma einschieben, während doch kein einziger Jude diese zwei Sätze für zwei verschiedene Gebote ansieht, sondern alle darin übereinstimmen, daß es nur Eins, das zehnte und letzte sey.

Eine sehr einfache Bemerkung, dünkt uns, führt zur Auflösung dieser sämmtlichen vier, auf Einem und demselben Boden gewurzelten Räthsel. Es ist diese: Nach den angeführten geschichtlichen Thatsachen gab es eine Zeit, da man noch keine andere Abtheilung der Gebote kannte, als die nachher von Calvin adoptirte, in welcher die Worte: „du sollst keine andere Götter neben mir haben" zum ersten Gebote beigezogen wurden. Zeugen: Philo, Josephus. Später kam, wieder nach geschichtlichen Zeugnissen, eine andere Zeit, in der es vorherrschende Meinung war, daß diese Worte den Anfang des zweiten Gebotes bildeten. Zeugen: Pseudo-Jonathan und seine Nachfolger, d. h. alle Juden, bis auf den heutigen Tag. Zwischen diesen beiden Zeiten liegt eine dritte, nothwendig vorauszusetzende, in der Mitte, die Zeit, da es streitig war, ob jene Worte noch zum ersten, oder schon zum zweiten Gebote gehörten, und auch von dieser Zeit zeugt wirklich Origenes, und noch ein anderes, neu entdecktes, keinen Zweifel übrig lassendes Zeugniß dafür werden wir nachher in unserm Artikel von der hebräischen Accentuation des Dekalogs beibringen. Aber wie sollte man nun in den Handschriften, so lange die Meinung sich weder für diese, noch für jene Proposition bestimmt entschieden hatte, zwischen dem ersten und dem zweiten Gebote abtheilen? Nun, man that, wie auch wir noch in demselben Falle thun, — man theilte gar nicht ab, sondern ließ es in suspenso, ob jene Worte zum ersten oder zum zweiten Gebote beizuziehen seyen. Man sagte damit nicht, daß es nur Ein Gebot sey, da vielmehr die beiden, über die Location jener Worte verschieden denkenden Partien

darin mit einander einverstanden waren, daß es deren zwei seyen; aber man wollte, was diese Abtheilung betrifft, Jeden seiner eigenen Meinung folgen lassen, und setzte daher die erste setuma erst nach dem zweiten Gebote. Daß dieß Unabgetheilte dennoch zwei Gebote enthielt, lag schon darin vor Augen, daß der Rest nur noch in acht Sectionen zerlegt wurde, folglich das Ganze nur in neun Stücke, während doch Jedermann wußte, daß es zehn Gebote seyn müßten. Aber als ein näheres Zeichen, daß es auch wirklich mit dieser zwischen den beiden ersten Geboten weggelassenen Raum-Abtheilung so gemeint sey, wird nun jene petucha des Erodusterteß, hinter der Meineids-Verwarnung, bedeutend. Nach dieser petucha erscheinen nun, in dieser neuntheiligen Abtheilung, noch sieben setumoth, folglich noch eben so viele Gebote; folglich mußte der Abschnitt von der petucha aufwärts, als drei Gebote enthaltend, betrachtet werden. Und so erscheint uns denn in dieser petucha ein schönes, echt rabbinisches Kunststückchen. Erstens zerlegt sie, als Doppelraum, neben dem einfachen der setumoth, die Zehnzahl der Gebote in die beliebten und gefeierten Rundzahlen, Sieben und Drei; zweitens dient sie als Fingerzeig, daß allerdings in den zwei Sectionen dieses ersteren größeren Abschnittes drei Gebote enthalten seyen, wiewohl man zwischen dem ersten und zweiten Gebote, aus dem angeführten Grunde, keinen Abtheilungs-Raum gesetzt habe.

Es wird hier angenommen, daß die Schreibart mit neun Abtheilungsräumen vor derjenigen, die deren zehn hat, die ältere und richtigere sey. Wir haben oben gezeigt, daß schon aus historischen Gründen so entschieden werden müsse; aber auch ein innerer Grund spricht für diese Entscheidung. Es ist der Umstand, daß die neuntheilige Abtheilung die schwierigere für den Augenschein, und dennoch, so bald man sie versteht, so vollkommen be-

friedigend ist. Man versteht ihren Sinn, und muß ihn richtig finden; man versteht auch die gewählte Form und findet den darin versteckten Hintergedanken durch jene petucha bestätigt. Daß aber in solchem Falle das Schwierigere den Vorzug verdiene, ist in der Kritik allgemein anerkannt. (Bengel: quas lectiones vel incuria librariorum, vel indiscreta cura admisisse existimari iure potest, eae postponi debent lectioni tali, quae non nimia quidem facilitate blanditur, sed nativa dignitate nitet. Can. XIII.) — Ist nun aber diese neuntheilige Raum-Abtheilung die ältere und richtigere, so folgt von selbst, daß die andere, die zehn setumoth hat (oder, im Erodus, gar neun setumoth und eine petucha), unrichtig seyn muß. Auch sieht man leicht, wie diese Unrichtigkeit aufgekommen ist. — Man verstand nicht mehr, wie es mit jener Abtheilung gemeint sey. Schon Origenes bezeugt dieß von sich selbst, indem er sie zwar anführt, aber eben als nur neuntheilig glaubt verwerfen zu müssen. Daß es, besonders seit dem Verfalle der masorethischen Kunst, auch vielen Juden, vielleicht auch solchen, die noch für Masorethen galten, nicht besser damit gehen mochte, läßt sich kaum bezweifeln. Was war die Folge? Einige zeichneten dennoch die bisherige neuntheilige Abtheilung, ob nun verstanden, oder nicht verstanden, weil es die älteren Handschriften so hatten, fortwährend nach; andere aber, die klüger seyn wollten, meinten, es müsse da ein Setuma-Raum fehlen, überlegten, wo er möchte ausgefallen seyn, meinten, jenes doppelte: Laß dich nicht gelüsten, sehe noch am ersten darnach aus, als ob es beide Male der Anfang eines besonderen Gebotes sey, und faßten sich, kurz, (aber nicht kurz und gut,) ein Herz, dort eine neue Abtheilung einzuschieben, was dann von Anderen, eben so afterklug, aber auch eben so gedankenlos, nachgemacht wurde; denn für den Juden liegt immer die Gedankenlosigkeit dieser Anzeichnungsweise darin vor

Augen, daß er, als Jude, d. h. als Anhänger derjenigen Abtheilung, die jene beiden Sätze in Ein Gebot zusammenzieht, es dennoch so stellen mochte, wie wenn es zwei verschiedene Gebote wären.

Da übrigens durch das Hinzukommen dieser erst in späterer Zeit in einen großen Theil (zwei Drittel) der Handschriften eingedrungenen setuma die damit ausgestattete Paraschen-Eintheilung vollkommen mit derjenigen zusammentrifft, die in der katholischen (und dann auch in der lutherischen) Kirche üblich geworden ist; so möchte man fast fragen, ob dieß Zusammentreffen nicht auch genetisch sey, in der Weise nämlich, daß entweder die katholischen Christen ihre Eintheilung aus jenen jüdischen Handschriften übernommen hätten, oder umgekehrt die späteren Juden diese ihrige, die doch nicht die ihrige ist, sondern für sie nur auf dem Papiere dasteht, aus dem Gebrauche der katholischen Kirche? Weder das Eine noch das Andere läßt sich so geradehin als unglaublich abweisen, auch nicht das letztere; denn nur hypothetischer Weise haben wir ja oben angenommen, daß einer der späteren Masorethen diese setuma aufgebracht und empfohlen habe; wer weiß aber, ob es nicht auch anders damit ist? — Zwar könnte man gegen den Gedanken, daß auf jüdische Abschreiber der christliche Gebrauch hierin einigen Einfluß hätte haben können, die Abgeschlossenheit dieses Volkes im Kreise seiner Heiligthümer und seinen Abscheu gegen solche Gemeinschaft und Aneignung des Fremden geltend machen; aber dieser Abscheu hat doch nicht gehindert, daß Daniel Bomberg, wie man weiß, die christliche Kapitel-Eintheilung, und auch die christliche Abtheilung der Bücher in seine Ausgabe der hebr. Bibel aufgenommen, und sich dabei ganz nach der Vulgata gerichtet hat, was ihm doch seitdem auch alle Juden nachgethan haben. Aber auch auf eine andere Weise könnte diese Stellung des letzten Gebotes von den Christen auf die jüdische Schreibart

übergegangen seyn. Es ist bekannt, daß es viele von Proselyten geschriebene Handschriften gab, und noch gibt; und wer weiß, wie viele jener Handschriften, in denen sich die setuma zwischen den zwei Sätzen des letzten Gebotes findet, von solchen Ex-Juden herstammen mögen, die denn freilich dort nicht anders werden abgetheilt haben, als in der katholischen Kirche üblich ist; wer weiß auch, ob nicht solche Proselyten-Handschriften später wieder in die Hände von Juden geriethen, und von jüdischen Abschreibern abcopirt wurden. Zwar verbietet es der Talmud, daß eine Thora, von einem Christen geschrieben, in der Synagoge gebraucht wurde (s. Eichhorn II. §. 365.); aber schon dieß Verbot scheint zu der Vermuthung einzuladen, daß der Fall wirklich vorgekommen war; und wenn auch nicht, wie ließ sich die Proselyten-Handschrift immer, und selbst nach längerer Zeit noch, von der Arbeit des seiner Religion treu gebliebenen Juden unterscheiden? — Dennoch scheint uns das Umgekehrte wahrscheinlicher, nämlich wahrscheinlicher, daß die Katholiken hierin den Handschriften der Juden, nämlich jenen mit zehn Raum-Abtheilungen gefolgt sind. Wir haben schon bemerkt, wie leicht ein jüdischer klügelnder Grammatiker, der vielleicht selbst nicht viel mehr als ein Abschreiber war, aus eigener Eingebung auf die Einschiebung jenes letzten Setuma-Raumes in die scheinbar unvollzählige neuntheilige Abtheilung verfallen konnte; von christlicher Seite aber stemmte sich der Annahme dessen, was man in einer jüdischen Handschrift fand, kein solches Hinderniß entgegen, wie dort, wo der Jude Etwas von dem Christen hätte übernehmen sollen, indem man im Gegentheil nur allzu geneigt war, an den Gehalt der rabbinischen Mysterien-Weisheit und an das Bedeutungsvolle der jüdischen Schreibe-Observanz zu glauben. Zwar allerdings könnten auch die katholischen Lehrer von selbst auf diese Eintheilung verfallen seyn, indem ihnen darum zu thun seyn mußte, das Verbot des

Bilderdienstes möglichst in den Hintergrund zu verdrängen, wie das geschah, wenn man es erst nur zu einem Anhängsel des ersten Gebotes machte, dann aber als solches auch noch völlig auf die Seite schaffte, indem man in der verkürzten Form, in der man den Inhalt der zehn Gebote beim Unterricht angab, nun gar kein Wort mehr davon anführte (wie noch bei Luther: Wie lautet das erste Gebot? Du sollst keine anderen Götter haben neben mir); aber wenn uns in diesem Umstande ein unverkennbarer Grund der katholischen Vorliebe für diese Eintheilung erscheint, so ist damit noch nicht bewiesen, daß dieß auch wirklich die Geschichte ihres Ursprungs sey, sondern nur, daß man um so bereitwilliger auf dieselbe eingehen mußte, nachdem man sie vielleicht schon in jener Observanz eines Theils der hebräischen Handschriften vorgefunden hatte.

Noch Eins ist, der Vollständigkeit wegen, nachzutragen. Wir haben mehrmals von jenem Petucha-Raume gesprochen, der im Exodus-Texte hinter dem Verbote des Meineids steht, und bemerkt, daß dort, in dem Deuteronomium-Texte, statt dieser petucha, eine setuma angezeichnet, folglich in den gewöhnlichen Ausgaben das Ganze in lauter Setuma-Paraschen vertheilt ist. Es muß daher noch gefragt werden, was von dieser Schreib-Verschiedenheit zu denken sey? Hier aber lassen uns die kritischen Herausgeber ganz im Dunkeln. Weder Michaelis, noch Kennicott, noch de Rossi lassen ein Wort darüber fallen, d. h. sie haben alle versäumt, den Gegenstand in's Auge zu fassen, und ihre Handschriften darüber anzusehen; denn daß diese auch hierin variiren, daß Einige im Exodus einen Setuma-Raum, Andere im Deuteronomium einen Petucha-Raum haben werden, — wie denn wirklich in der Leusden'schen Ausgabe dort eine petucha steht, — das wird wohl Niemand bezweifeln. Indessen, wenn es auch Alle so hätten, wie es jetzt in unsern

gewöhnlichen Ausgaben dasteht, so wäre es immer ein Widerspruch der einen Stelle gegen die andere, und es bliebe daher nichts Anderes, als zu sagen: entweder muß hier oder dort das Zeichen falsch seyn. Auch Sonntag wird hier nicht glauben, daß dieser Widerspruch „im Pentateuche selbst" stehe, und daß „die Schriftgelehrten und das Volk" aus allgemeinem, weisem Beschlusse „die ursprüngliche Tafel des Gesetzgebers" hier so, dort so, folglich jedenfalls Einmal falsch, nachzumalen geboten hätten. Nochmals, entweder der Petucha-Raum, oder der Setuma-Raum ist unrichtig. Wir haben aber oben gesehen, daß jene petucha nicht allein einen sehr guten Sinn hat, sondern auch den Knoten eines ganz artigen rabbinischen Kunststückes bildet; wir schließen also, daß wir in dieser petucha die echte Schreibart haben, und daß die setuma der Parallelstelle falsch sey. Wir vermuthen auch, daß dort, wie bei Leusden, eben so gut, als im Exodus, in vielen Handschriften eine petucha stehn wird; aber wer wird so bald wieder Hunderte von Handschriften vergleichen, und es dann der Mühe werth achten, auch hierüber den Thatbestand aufzunehmen und uns das Resultat zu berichten!

Jedenfalls wird durch das Angeführte bewiesen seyn, daß es mit dem Anzeichnen dieser Raumzeichen und Räume, die schon in den gewöhnlichen Ausgaben in den beiden Parallelstellen von einander abweichen, nicht so ängstlich gewissenhaft hergegangen ist, und daß darin keine solche Uebereinstimmung besteht, wie Sonntag voraussetzt, folglich auch, daß die „Ursprünglichkeit, Richtigkeit und Alleingültigkeit" der wahren Eintheilung des Dekalogs sich nicht aus ihnen ermitteln läßt. Ohnehin geben uns die Kritiker eine ganz andere Meinung von dem Gewissen der jüdischen Abschreiber. So sagt Eichhorn (II. §. 361.) in Beziehung auf die Verschiedenheit der Ordnung, in der die Handschriften die Bücher der Bibel auf

einander folgen lassen: „Diese Unbeständigkeit in der Vorschrift auf der einen Seite, und auf der andern die Freiheit, die sich die jüdischen Abschreiber nicht nehmen ließen, auch gegen ihre väterlichen Verordnungen bei dem Abschreiben der Handschriften zu verfahren, waren die Ursachen, warum in den hebräischen Handschriften so wenig Uebereinkunft in der Stellung herrscht." Und von welcher Menge von Verschiedenheiten in allen einzelnen Dingen zeugen nicht die Varianten-Sammlungen! Auch stimmt es nicht mit dieser hohen Meinung von der Heiligkeit und Verbürgtheit dessen, was wir, nach Sonntag's Ausdruck, „im Pentateuche selbst haben," wenn derselbe etwas Anderes, weit Wichtigeres, das doch auch geschrieben steht, ziemlich leicht als die Ausgeburt „eines Versehens" abfertigt, indem er, von dem Exodustexte redend, sagt: „auch hier ist es so (wie im Deuteronomiumtexte), nur mit dem Unterschiede, daß hier (in Luther's neuntem Gebote), durch ein Versehen das Haus an die Stelle des Weibes kam."

Aber da wir hier doch bei der hebräischen Schreibung stehn, so darf auch etwas Anderes, das noch hierher gehört, nicht unbesprochen bleiben, — die hebräische Accentuation, sofern sie die Interpunction indicirt, und in dieser die sich darin hervorstellende Eintheilung der Gebote. Daß Sonntag diese ganze Frage mit Stillschweigen übergeht, muß, bei seiner Ausführlichkeit über die setumoth, um so mehr befremden, da doch dieselben älteren Dogmatiker, die schon früher das Setumoth-Argument in seinem Sinne urgirt haben, auch diesen Punct nicht ganz umgehen, sondern in denselben Paragraphen auch hierüber wenigstens einige Worte der Nothwehr fallen lassen; denn allerdings ist da nichts, das für ihre Sache taugt, wohl aber, was ihr fatal ist. Nämlich dieß Eine wenigstens ist hier, als das zunächst vor Augen liegende, schon

längst bemerkt worden, daß nach jenen Worten, die ihr neuntes Gebot seyn sollen (ob es nun heiße: Haus oder Weib) nicht einmal ein silluk (Punct), sondern nur ein athnach (Kolon) steht, und auch kein soph pasuk, das Zeichen der Versabtheilung, mithin, daß dieß Voranstehende nicht als etwas Besonderes von dem Nachfolgenden abgetrennt ist, sondern durch diese Interpunction nur als der Vordersatz des in der Fortsetzung folgenden Schlußsatzes, zusammen als Ein Gebot zu lesen, bezeichnet wird. Und zwar so nicht nur in einigen Ausgaben und Handschriften, sondern in allen. Dieser letzte Vers ist übrigens nicht doppelt, sondern, so wie einige andere dieses Abschnittes, nur einfach accentuirt, was gerade hier um so erwünschter ist, da leicht die doppelte Accentuation den Sinn der Interpunction hätte zweifelhaft machen können. Aber auch die doppelte Accentuation der zwei ersten, in unsrer vorliegenden Frage in Absicht auf ihre Abtheilung controversen Gebote, hat, wieder für diese Frage, ein eigenes Interesse. Sie scheint sich nämlich gerade auf die schon vorher besprochene Ungewißheit darüber, ob die Worte: du sollst keine andere Götter neben mir haben, zum ersten, oder zum zweiten Gebote beigezogen werden müßten, zu beziehen, indem sie, wie wir glauben behaupten zu dürfen — und wir bitten, daß die Mitforscher sich die Mühe geben mögen, die Sache, wie sie es zu verdienen scheint, zu prüfen, und dann ihr Urtheil darüber auszusprechen, — gerade darin und deswegen als doppelte Accentuation auftritt, daß sie die Accente sowohl für die eine als für die andere dieser Auffassungen und Abtheilungen gibt, und es dann Jedem freistellt, für welche dieser Abtheilungen er sich entscheiden wolle. Findet sich also in diesen Accenten die richtige Accentuation sowohl für die eine als für die andere Abtheilungsweise, d. h. theils für die gemeinjüdische, theils für die calvinische? Wir meinen, ja, und wollen versuchen, dieß we-

nigstens in jenen Accenten, die für die Interpunction in Anschlag kommen, auch einigermaßen auschaulich zu machen.

Nur sieben trennende Accente kommen in dem Dekalogterte vor. Es sind diese:

die Kaiser, silluk und athnach;
die Könige, s'golta, sakeph katon, tiph'cha;
von den Herzogen, r'bhia;
von den Grafen, geresch.

Lassen wir, um es einfach zu machen,
für geresch und r'bhia das Komma gelten,
für s'golta, sakeph katon, tiph'cha das Semikolon,
für athnach das Kolon,
für silluk den Punct;

so sehen wir in dieser doppelten Accentuation die Anfangsstelle des Dekalogs theils so interpungirt, wie die Juden die zwei ersten Gebote abtheilen, theils so, wie sie Calvin abtheilt. Wir wollen die erstere Interpunction uneingeklammert voranstellen, die zweite in Klammern anfügen.

Ich bin Jehova dein Gott: (;) der ich dich aus dem Lande Aegypten ausgeführt habe aus dem Hause der Knechtschaft. (:) Du sollst keine andere Götter haben neben mir, (.) a) Du sollst dir kein Bildniß (auch nicht) nach irgend einer Gestalt machen die oben im Himmel oder auf der Erde unten: (,) oder im Wasser ist unter der Erde. (,) Du sollst sie nicht anbeten noch ihnen dienen: (;) denn ich Jehova dein Gott bin ein eifersüchtiger Gott, bestrafend die Vergehen der Väter an den Nachkommen bis in's dritte und vierte Glied derer die mich hassen. (:)

---

a) Nach der ersteren Accentuation muß gelesen werden פָּנַי, nach der zweiten פָּנָי; dieß wird dadurch ausgedrückt, daß es mit doppelter Vocalisation gestellt wird: פָּנַי. Ebenso ist es V. 13. mit dem Worte תִּרְצָח. Wäre es ein Vers für sich, so würde es heißen: תִּרְצָח; die Verse 13—16. zusammen als Ein Vers gelesen, fordern תִּרְצַח. Und ebenso bei מִתַּחַת V. 4.

und begnadigend bis in's tausendste Glied: (;) wer mich liebt und meine Gebote hält. (.)

Die einfache Accentuation des zehnten Gebotes interpungirt so:

Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus: (und) sollst nicht begehren deines Nächsten Weib, noch seinen Knecht noch seine Magd noch seinen Ochsen noch seinen Esel; noch Alles was dein Nächster hat.

Uebrigens folgern wir aus dem Allem nicht mehr, als daß, wie hier vor Augen liegt, die hebräische Accentuation die katholisch-lutherische (sammt der sonntag'schen) Eintheilung sowohl darin, daß sie die zwei ersten Gebote zu Einem zusammenfaßt, als darin, daß sie das letzte in zweie trennt, durchaus verwirft und, was die Abtheilung der zwei ersten Gebote betrifft, nur zwischen der jüdischen und der calvinischen Eintheilung freie Wahl läßt.

III.

Indem wir nun die Richtigkeit der calvinischen Eintheilung aus dem Inhalte des Dekalogs zu erweisen haben, setzen wir als bekannt und anerkannt voraus, daß derselbe, seiner ersten und nächsten Bestimmung nach, nicht sowohl ein Sittengesetz, als vielmehr ein Gesetz für das äußere Zusammenleben enthält, — gleichsam das Fundamental-Staatsgesetz des neu zu begründenden jüdischen Staates. Schon Johann David Michaelis hat dieß in seiner Abtheilung: von den Ehegesetzen Mosis, welche die Heirathen in die nahe Freundschaft untersagen, §. 104—107. klar erwiesen, wiewohl man damals dergleichen noch für ketzerisch halten konnte. Auch harmonirt es, so angesehen, vollkommen mit den geschichtlichen Verhältnissen seiner Entstehung. Ein Gesetz mußte seyn, wenn die, welche Moses aus Aegypten ausgeführt hatte, jetzt ein eigenes Volk seyn und

einen eigenen Staat bilden sollten; aber es mußte, für ein so rohes Geschlecht, als diese der hundertjährigen Sclaverei Entflohenen, so einfach als möglich seyn; es mußte nur das Allernothwendigste anordnen und außerdem sich nur auf das Verbieten der gemeinsten und gröbsten Störungen der gesellschaftlichen Ordnung beschränken. Und so ist das Gesetz der zehn Gebote. Jehovah, den die Väter als ihren Schutzgott verehrt hatten, sollte der König des angehenden Volkes seyn; was sie diesem schuldig seyen, bestimmt das Gesetz zuerst; was es weiter bestimmt, ist nicht positiv sondern negativ ausgedrückt, indem es nicht sowohl Anordnungen, als vielmehr bloße Verbote sind, nicht über Vielerlei, sondern nur über dasjenige, was am Allergröbsten die Ordnung und den Frieden des Zusammenlebens stört. Deswegen sind sie auch im Allgemeinen, wie es seyn mußte, leicht zu verstehen, aber die einzelnen Sätze *verstehen* heißt noch nicht, den Grundgedanken ihrer Aufeinanderfolge verstehen, der zwar auch nicht schwer zu finden, aber dennoch, unseres Wissens, trotz des vielen Schreibens und Redens über die zehn Gebote, noch nie bemerkt, wenigstens noch nie öffentlich hervorgestellt worden ist[a]). Hat man aber diesen Grundgedanken der Ordnung ihrer Aufeinanderfolge, so führt derselbe zu der Entdeckung, daß mehrere dieser Sätze einen viel bestimmteren Sinn haben und daß das Ganze viel geistiger gedacht und geordnet ist, als gewöhnlich bemerkt wird. Namentlich aber theilen sich dann auch die zehn Gedanken dieses Ganzen so scharf von einander ab, daß man nicht mehr daran denken kann, eine andere Abtheilung als diese ihre innere suchen zu wollen. Und wie einfach das Geheimniß dieses ordnenden Grundge-

a) Wiewohl dennoch von dem Verfasser dieser Abhandlung, in seinem Katechismus „Kern der Christenlehre" u. s. w. Heidelberg bei Oßwald 1827. S. 17 ff. Aber was in solche Büchlein hinterlegt wird, theilt — das Schicksal, das sie selbst zu treffen pflegt.

gedankens! Es besteht blos und allein darin: daß immer das gröbere, die Ordnung des gesellschaftlichen Lebens am meisten bedrohende, und deswegen am wenigsten zu duldende Verbrechen zuerst verboten wird, und dann erst das verhältnißmäßig geringere, das gesellschaftliche Recht und die Stellung des Nächsten weniger verletzende.

In einigen dieser Verbote liegt diese Regel ganz nackt vor Augen. Einen Mord begehen ist ärger, als stehlen; stehlen ist ärger als lügen und etwas Lügnerisches über einen Andern aussagen; deswegen steht das Wort: du sollst nicht tödten, vor dem Worte: du sollst nicht stehlen, und dann erst folgt: du sollst kein falsches Zeugniß reden. Aber daß nicht blos diese, sondern alle zehn Worte nach dieser Regel einander vor und nachgestellt sind, dieß wird uns dann am leichtesten ersichtlich und gewiß, wenn wir sie von unten herauf darum ansehn, und bemerken, wie jedes aufsteigende Gebot sich auf ein immer gröberes Verbrechen bezieht. Wir wollen zuerst sehen, wie sich dieß in der Aufeinanderfolge der sechs letzten zeigt.

In dem letzten Gebote heißt es: Dessen, was deines Nächsten ist, laß dich nicht gelüsten. — Ein Verbrechen, gegen das dieß Gebot gerichtet wäre, erscheint hier noch gar nicht, sondern blos eine Verkehrtheit des Herzens, die, so verdammlich sie auch an sich seyn kann, doch fürerst durchaus keine Störung der gesellschaftlichen Ordnung veranlaßt. So lange nämlich die böse Lust blos inwendige, böse Lust bleibt. Deswegen wird sie auch erst zuletzt verboten, nachdem Alles, was Niemand soll thun dürfen, vollständig aufgezählt ist.

Aber man fragt: wie denn ein Staatsgesetz die böse Lust, als solche, verbieten könne? Die Antwort ist nicht schwierig. Allerdings hat es die gewöhnliche Gesetzgebung

nur mit der That, und nicht mit der psychologischen Wurzel der That zu thun; hier aber ist der Gesetzgeber ein solcher, der auch das Herz durchschaut und weiß, was darin verborgen ist; ein solcher, vor dem auch die nicht zur That werdende böse Lust ein factisches Unrecht und ebenso sündlich ist, als die That-Sünde, indem er ja vielmehr nirgends blos nach der That fragt, sondern nach der Gesinnung, aus der sie hervorgegangen ist; ein solcher, der als König und Richter über das Volk, dem er diese Gesetze gibt, auch schon dieß innere Uebel vor sein Gericht ziehen und strafen kann, will und wird. Ueber den Wortsinn des Gebotes ist nur zu erinnern, daß unter des Nächsten Haus בית allerdings nicht weniger verstanden wird, als *Alles, was ihm angehört*. Vgl. das so häufig vorkommende: das Haus Israel, das Haus Pharao's, selbst, das Haus Jehovah's, d. i. Alles, was ihm theokratischer Weise angehört. Num. 12, 7. vgl. mit Hebr. 3, 2. Es ist das Generale, das in dem nachfolgenden: *Weib, Knecht* u. s. w. detaillirt und dann am Schlusse nochmals in das Wort: *Alles, was dein Nächster hat*, zusammengefaßt wird.

Zwar seinem Wortlaute nach scheint auch so dieser Ausspruch blos auf eine specielle Art von böser Lust, auf das Verlangen nach dem Eigenthume des Nächsten zu gehn; aber schon seine Stellung am Ende dieser sämmtlichen Hauptgebote läßt verstehen, daß der Grundgedanke dieses Wortes allgemeiner und so zu fassen ist, wie wenn es hieße: Von Allem, was in diesem Gesetze verboten ist, laß dir Nichts auch nur gelüsten. Nur damit dieß Allgemeine in einem einzelnen Beispiele anschaulich werde, wird statt der bösen Lust überhaupt diejenige Art derselben gesetzt, die am häufigsten im Leben vorkommt, und die Ursache der meisten Störungen der gesellschaftlichen Ordnung ist. So nimmt es Paulus, indem er es als ein Verbot der bösen

Lust im Allgemeinen ansieht, wie denn auch die gemeine Erklärung diesen Sinn darin findet.

Dieselbe Erscheinung, wie in dem letzten Gebote, finden wir auch gleich wieder in dem vorletzten, indem auch da das *falsche Zeugniß* nur als einzelnes Beispiel des Allgemeinen steht, das in diesem Worte verboten wird. Dieß Allgemeine ist: *die Verletzung des Nächsten an seinem guten Namen*, und daß dieß wirklich so gemeint sey, liegt darin vor Augen, daß die Erwähnung des gröberen Verbrechens, *den Nächsten an seinem Eigenthume zu verletzen*, vorangeht, und vor diesem wieder die Erwähnung des noch gröberen, *ihn an seinem Leben zu verletzen*. Aber selbst durch falsches Zeugniß vor Gericht einen Andern an seinem guten Namen verletzen, das heißt die Ehrenschändung am weitesten treiben; deswegen wird es hier vorzugsweise, als das gröbste dieser Gattung, namhaft gemacht.

Vor dem Ausspruch über den Diebstahl steht der über den *Ehebruch*, d. h. im hebräischen Sinne des Wortes, über das Verbrechen der fleischlichen Vermischung mit der Ehefrau eines Andern; denn nur in diesem Falle (und nicht wenn ein Ehemann mit einer Unverheiratheten Unzucht trieb) hieß der Mann Ehebrecher, die Frau Ehebrecherin (נאף, נאפת). S. Michaelis M. R. V. §. 259. Denn die hebräische Ehefrau hatte nicht dasselbe Recht an den Mann, wie dieser an sie; sie wurde vielmehr immer als eine Art von Eigenthum des Mannes angesehen, der sie ja auch, in der Regel, ihrem Vater abkaufen mußte. Daher auch jetzt noch bei den Juden die Braut wenigstens scheinbar gekauft werden muß, indem es ein eigener Act der Trauungsförmlichkeit ist, vor Zeugen zu erhärten, daß die Gabe, die ihr der Bräutigam gegeben hat, (gewöhnlich der Trauring) den Werth wenigstens einer kleinen Münze (פרוטה oder שוה פרוטה) habe. So verschieden daher auch der Rang der Ehefrauen war, so waren sie doch

alle weniger frei als der Mann; sie gehörten ihm absoluter als er ihnen. Der Ehebruch war also die Verletzung des Ehemannes an seinem Eigenthume, und zwar, wie es die Natur der Sache mit sich bringt, an seinem theuersten Eigenthume. Es liegt also vor Augen, warum und in welchem Zusammenhange die Erwähnung dieses gröberen Unrechtes dem Nachfolgenden: und sollst ihn auch sonst nicht in seinem Eigenthume überhaupt verletzen, voransteht.

Wie der Ausspruch über die Ehrerbietung gegen die Eltern an die Spitze dieser Bestimmungen über die Hauptgegenstände des Socialrechts, und selbst noch vor das Verbot des Todschlags, zu stehen komme, dieß erklärt eben diese seine Stellung, indem sie uns verstehen läßt, wie dieß Wort zunächst gemeint sey. Nämlich ebenso wie das Aufsteigen vom Gebote über den Diebstahl zu dem über den Ehebruch den Sinn dieser Worte dahin bestimmt, daß dort das Eigenthum des Nächsten insgemein, hier sein theuerstes Eigenthum in Schutz genommen wird, so bestimmt auch hier das Nachstehende: „du sollst dich nicht an dem Leben deines Nächsten vergreifen,“ den Sinn des Voranstehenden als zunächst so zu verstehen: „am allerwenigsten an dem Leben derer, die dir mehr sind als alle Anderen, deiner Eltern, deren Leben dir vielmehr das heiligste und unverletzbarste unter allem Leben seyn soll.“ Kurz, wir sehen, daß dieß Gebot zunächst gegen die Verruchtheit des Elternmords gerichtet ist, aber auch, daß der Gesetzgeber dieses Gräßliche nicht aussprechen mochte, um nicht selbst den Gedanken der Möglichkeit einer solchen Gräuelthat anzubahnen, und daß er deswegen dasselbe, und noch mehr, in euphemistischer Form, sagt, indem er — Ehrerbietung gegen die Eltern fordert. Ebenso wird es ja überhaupt im ganzen Pentateuche gehalten, indem nirgends etwas vom Elternmorde (denn nur vom Schlagen auf die Eltern, ohne den Zusatz: so daß der Tod die Folge

sey, ist Ex. 20, 15. die Rede,) darin vorkommt, sondern vielmehr das Absichtliche des Stillschweigens über diesen Gegenstand hier und da nicht zu verkennen ist. So namentlich in der Stelle Deut. 21, 18—21., wo es mir handgreiflich scheint, daß unter dem widerspenstigen Sohne (בֵּן סוֹרֵר וּמוֹרֶה), über den dort eine so harte Strafe verhängt wird, zunächst ein solcher gemeint sey, der über der Ausführung eines Anschlags auf das Leben der Eltern betreten worden ist. Aber so wenig dieß gerade herausgesagt wird, so wenig sollen auch die Eltern dem Volke den rechten Namen seines Verbrechens nennen, sondern ihn nur als einen „Ungehorsamen, Taugenichts, Schlemmer und Trunkenbold" der Steinigung übergeben. Daß es aber hier wenigstens wirklich so gemeint sey, erkennt und bezeugt auch der Apostel Paulus, indem er, 1 Tim. 1, 9., in den Lastern, die er dort nach der Ordnung der zehn Gebote aufzählt, den Vater- und Muttermord dem Todtschlage und der Hurerei voranstellt.

Der euphemistische Ausdruck des Hauptgedankens machte es nöthig, nun auch den anzufügenden Beisatz euphemistisch zu stellen, diese Worte, an denen die Erklärer sich so ungeschickt zerarbeitet haben. Wäre gerade herausgesagt worden: „Vergreife dich nicht am Leben deiner Eltern," so würde es dann weiter haben heißen müssen: denn dem Elternmörder kann nie und unter keiner Bedingung die Todesstrafe erlassen werden, wenn er auch für jedes andere gegen irgend einen Nebenmenschen begangene Verbrechen Begnadigung erlangen könnte; oder vielmehr, es wäre dem Volke, als solchem, gesagt worden, was ihm Deut. 4, 26. in ähnlicher Beziehung gesagt wird: „wenn ihr euch dieser Greuel schuldig macht, so werdet ihr bald vertilgt werden aus dem Lande, wohin ihr übergehet über den Jordan, es einzunehmen; ihr werdet nicht lange darin leben (im Hebr. mit denselben Worten, wie in diesem Gebote), sondern werdet aus-

gerottet werden." — Mit der Umwandlung des Verbots in ein Gebot des Wohlverhaltens wird nun diese Drohung in die direct entgegengesetzte Verheißung umgewandelt: (Ehre die Eltern), damit du, Volk, lange lebest in dem Lande, das ich dir, nach deinem Sklavenzustande im Lande der Fremden, jetzt als das Land, in dem du herrschen sollst, geben will. So auch Deut. 4, 40.

So stellt sich uns nun der Inhalt dieser sechs letzten Gebote, in strenger Gedankenfolge, nach ihrer umgekehrten Ordnung, wie folgt:

Erst zuletzt wird verboten:

X. die böse Lust, wenn sie auch nicht als That zum Vorscheine käme. Dann:

IX. die Verletzung des Nächsten an seinem guten Namen,

VIII. die Verletzung des Nächsten an seinem Eigenthume,

VII. die Verletzung des Nächsten an seinem theuersten Eigenthume, sofern er Ehegatte ist,

VI. die Verletzung des Nächsten an seinem Leben,

V. die Verletzung desjenigen Lebens, das Jedem vorzugsweise heilig seyn soll, des elterlichen.

Es wird nun niemand mehr daran zweifeln, wie wichtig es auch für die Entdeckung des wahren Sinnes der zehn Gebote und ihres Special-Inhaltes sey, das Gesetz der Ordnung, in der sie sich folgen, in dieser Stufenleiter ihrer Gedankenreihe klar zu erkennen.

Hier aber scheinen wir nun auch auf der Spitze dieser Leiter zu stehen; denn gibt es wohl noch eine größere Verruchtheit, als die des Vatermörders? Kann also noch zu etwas Weiterem aufgestiegen werden, das noch schlimmer wäre? Ja, es gibt etwas noch Schlimmeres, nämlich: die Ruchlosigkeit dessen, der von keinem Herrn und von keinem Gesetze wissen, der sich folglich Nichts will gebieten,

noch verbieten lassen, auch nichts verbieten, nicht einmal den Vater- und Muttermord. Dieser Anmaßung mußte also zuerst entgegengewirkt, es mußte zuerst die Auctorität des Gesetzgebers, der dieß Gesetz erläßt, festgestellt, und was man diesem schuldig sey, ausgesprochen werden. Dieß geschieht nun in den vier ersten Geboten, deren erstes ihn als denjenigen proclamirt, dem Jeder, als seinem König und Gott, zu gehorchen habe, während die drei anderen dreierlei Art von Huldigung fordern, die ihm Jeder zu leisten habe.

Jeder Mensch ist es Gott schuldig, ihm seine Ehrfurcht auf dreierlei Weise zu beurkunden, in seiner Gesinnung und Denkweise, in seinem Thun und Lassen, in äußeren Huldigungsbezeugungen. — Das erste ist der Gottesdienst im Herzen, das andere der Gottesdienst im Leben, das dritte der Cultus-Gottesdienst. Was aber da das verhältnißmäßig Wichtigere sey, ist leicht zu verstehen. Es ist wenig, daß man z. B. den Sabbath heilige (Cultus-Gottesdienst), aber unbedenklich einen falschen Eid schwöre (Gottesverleugnung im Leben); es ist auch wenig, daß man sich nicht des Meineids schuldig mache, aber nicht aus Ehrfurcht vor Gott (Gottesdienst im Herzen), sondern vielleicht aus Furcht vor Entdeckung und Strafe, oder sonst aus Gründen, die mit der Frömmigkeit Nichts gemein haben. Der Gottesdienst im Herzen ist vielmehr die Hauptsache, und es ist verkehrt und destructiv für das innerste Wesen der Religion, wenn man diese Hauptsache damit umgehen möchte, daß man, statt der Aufgabe: rein und heilig vor Gott gesinnt zu seyn, sich dafür durch unnütze Aeußerlichkeiten, die man für ihn aufböte, z. B. indem man ihm eine Kerze ansteckte, oder ihm eine Bildsäule, angeblich nach seinem Bilde, errichtete, und vor dieser niederkniete, mit ihm abfinden wollte. Die Schuld des mangelnden Gottesdienstes im Herzen ist die größere; schon weniger groß ist die des mangelnden Gottesdienstes

im Leben, wenn es nicht gerade ein Leben der offenbaren Gottesverleugnung in solchen Handlungen ist, die den Mangel des inneren Gottesdienstes beurkunden: noch geringer als diese ist die des unterlassenen Cultusgottesdienstes. Deswegen ist auch in der Aufeinanderfolge dieser Gebote dieselbe Ordnung eingehalten, wie bei den übrigen; was von geringerem Gewichte ist, wird erst zuletzt empfohlen; vorher das Wichtigere, zuerst das Wichtigste.

In diesen drei Geboten begegnet uns, wie aus dem Gesagten nun schon klar ist, wieder dieselbe Erscheinung, wie in den beiden letzten; es wird statt des Allgemeinen, das gemeint ist, nur ein Beispiel dieses Allgemeinen namhaft gemacht, statt des Cultusgottesdienstes nur das Wichtigste des hebräischen Cultus, die Sabbathsfeier [a], statt des Gottesdienstes im Leben nur das Beispiel der entgegengesetzten offenbarsten und ruchlosesten Gottesverleugnung im Leben; statt des Gottesdienstes im Herzen nur das Beispiel der entgegengesetzten, gerade zur Zeit der Gesetzgebung am eclatantsten auftauchenden Thorheit, statt der Willigkeit Gott zu gehorchen, sich darin fromm zeigen zu wollen, daß man ihm zu Ehren jene goldene junge Stiere aufstellte, die sein Bild seyn sollten. Denn daß es so mit diesen Stieren gemeint war, daß sie Bilder Jehovah's, nicht aber Götzenbilder seyn sollten, sagt ja Aaron ausdrücklich, indem er Exod. 32, 5. das ihnen zu feiernde Fest ein Fest Jehovah's nennt. — Um so treffender aber ist dieser Gegensatz des Bilderdien-

---

a) Denn in sechs Tagen hat Jehovah gemacht — Himmel, Erde, Meer, d. h. alles Sichtbare, den Himmel oben, unten die beiden Theile der Erdoberfläche, Land und Meer. Weggelassen ist hier, wie auch sonst häufig, der nicht sichtbare vierte, unterste Theil des Universums nach der Weltansicht der Alten, das תהום, ἡ ἄβυσσος. S. unsere Erklärung der Apokalypse Th. 1, S. 117 ff.

stes gegen den Gottesdienst im Herzen, da sich ja ohnehin das Bild zu dem Gegenstande, den es darstellen soll, wie der Schein zur Wahrheit verhält.

Das erste Gebot ist seiner Natur nach dichotomisch. Schon wenn es hieße: „Allein mich, Jehovah, sollst du für deinen Gott erkennen und als solchen verehren," so wäre dieß dennoch so viel, als: „erstens, mich; zweitens, mich allein, folglich keine anderen neben mir." Der negative Ausspruch über die fremden Götter gehört also nothwendig zu dem affirmativen: Ich bin Jehovah, dein Gott; es ist nicht ein anderes Gebot, wie es die Juden nehmen, sondern es ist blos ein exegetischer Zusatz zu dem Vordersatze. Aber auch der Vordersatz ist nicht blos Einleitung, sondern schon Gebot. Darin nämlich treten wir allerdings der jüdischen Erklärung bei, daß wir diese Eingangsworte, die von anderen für eine bloße Vorrede zum Dekaloge gehalten werden, für solche halten, die schon gebietend, die selbst der eigentliche Kern des ersten Gebotes sind. Wie kann es auch anders seyn? — da ja sonst der, im Sinne des Ganzen durchaus nothwendige, erste Hauptgedanke fehlen würde: Du sollst wissen, wen du als deinen König und Gott zu ehren hast, nämlich mich, und sollst dich hiernach gegen mich verhalten. Aber mit Recht wird dieß nicht gebotweise ausgesprochen, sondern als eine Thatsache, die vorhanden ist, ob sie geneigt seyen zu gehorchen, oder nicht, gleichsam wie wenn diesem: „Ich bin euer Gott" der Gedanke folgte: dieß habt ihr zu erkennen, und wolltet ihr nicht, so werdet ihr es fühlen! Kurz, um ihnen zu gebieten, daß sie ihn als ihren Gott ehren sollten, mußte er ihnen erst sagen, daß er es sey, und nachdem er ihnen dieß gesagt hatte, war es energischer, die entsprechende, sich von selbst verstehende Ermahnung, ihn als solchen zu ehren, wegzulassen, als anzuhängen. Seneca hat Recht, wenn er vor das Ge-

setz (in der Regel) keinen Prolog will, indem es nicht überreden, sondern befehlen soll.

Nach dem Ausspruche über den Bilderdienst folgt: Denn ich, Jehovah, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott, u. s. w. Was diese Worte betrifft, so hätte Sonntag, in seiner Relation über Calvin's Eintheilung, nicht vergessen sollen zu bemerken, daß sie nach dieser Eintheilung nicht blos zu dem zweiten, sondern auch schon zu dem ersten beigezogen, mithin als der gemeinschaftliche Anhang zu den beiden ersten Geboten betrachtet werden. Dominus, sagt Calvin (in den Institutionen zu d. St.), quo significantius declaret, quam graviter tam idololatriam, quam superstitiosos omnes cultus execretur, subiicit duobus istis mandatis: se dominum esse, deum fortem, caet. Dieß ist um so wichtiger zu bemerken, da es selbst der Aufmerksamkeit mancher Reformirten wieder entgangen ist, wie denn ihre Katechismen nicht allein darüber schweigen, sondern auch darin eher in die Irre führen, daß sie diese Worte gewöhnlich, ohne Absatz, hinter dem zweiten Gebote fortlaufen lassen. Daß aber diese Auffassung Calvin's die richtige ist, bezweifeln wir eben so wenig, als daß es auch Deut. 4, 24. mit einem ähnlichen Zusatze eben so gemeint ist. Auch entspricht die in diesen Worten enthaltene Drohung und Verheißung genau dem theils negativen, theils affirmativen Inhalte des ersten Gebots, und ohnehin paßt diese Drohung noch mehr hinter den verbotenen Götzendienst, so wie die Verheißung hinter die gebotene Verehrung Jehovah's, als beide hinter das Wort vom Bilderdienste, namentlich einem solchen, der an sich noch nicht idololatrisch wäre, sondern es erst werden könnte. Aber der Ausdruck vom eifersüchtigen Gott zeigt an, warum dieser Zusatz dorthin zurückgeschoben ist. Auch schon das beliebäugelte fremde Bild kann den Ehegatten eifersüchtig machen, und zwar nicht mit Unrecht; denn

schon diese Neigung zu dem im Bilde dargestellten fremden Mann ist ein Anfang der verminderten Zuneigung gegen den, mit dem man verbunden ist, und wer weiß, wohin diese Neigung weiter führen kann! Freilich wäre es hier nicht eigentlich das Bild eines Fremden; denn nur von Jehovahbildern ist ja hier die Rede; aber da Jehovah nicht abgebildet werden kann, so wäre immer das Bild etwas Ihm Fremdes; namentlich aber würde unfehlbar die Abbildung Jehovah's dahin geführt haben, wohin der Bilderdienst fast immer führt; das Volk würde in dem Bilde seinen Gott gesehen haben, so daß es ihm dennoch, wenn auch nicht gleich Anfangs, doch bald nachher ein eigentliches Götzenbild gewesen wäre. Wegen dieser inneren Verwandtschaft der Gedanken des ersten und des zweiten Gebots wird also die schon zu dem ersten zu erwartende Paränese bis hinter das zweite verschoben, um dann für beide zugleich zu gelten. — Ganz richtig haben übrigens die Alten bemerkt, daß dieser mit denn anfangende Zusatz hier voran Einmal für alle Male stehe, folglich seinem Hauptgedanken nach auch nach jedem der nachfolgenden Gesetze nachtöne, wie dieß auch schon in dem Pluralis מצותי liege.

Drücken wir nun, um den zusammenhängenden Gedankengang zwischen den sechs letzten, negativ gestellten Geboten und den vier ersten, affirmativ gestellten, nachzuweisen, auch diese in verbietender Form aus, so stellen sich dieselben in ihrer umgekehrten Ordnung so:

Im Allgemeinen wird verboten:

die Ruchlosigkeit, dem, der seinem Volke diese Gesetze gibt, die ihm schuldige Achtung und Ehre zu versagen.

Im Einzelnen:

IV. die Ruchlosigkeit, ihn nicht zu ehren durch äußern Dienst (gleich denen, die den Sabbath verunheiligen würden);

III. oder, was noch wichtiger, dem Gottesdienste im Leben sich fremd seyn zu lassen (gleich denen, die, als Meineidige, sich auf dem Wege der factischen Gottesverleugnung betreten lassen);

II. oder, was noch wichtiger, es an dem Gottesdienste im Herzen fehlen zu lassen (gleich denen, die sich, statt dieser geistigen Verehrung, die Gott fordert, lieber durch eine sinnliche Leistung, dergleichen der Jehovah-Bilderdienst wäre, mit ihm abfinden wollen); überhaupt aber

I. was das Aergste, ihn ganz und gar nicht zu verehren; ja, überhaupt keinen Gott und kein Gesetz über sich anerkennen zu wollen.

So zeigt sich, daß in dieser ganzen Gedankenleiter nirgends eine Lücke ist; würde aber nur eine Sprosse herausgenommen, so wäre die Lücke da. In absteigender Ordnung stellen sich nun die Gedanken der sämmtlichen Gebote so:

I. Gebot der Anerkennung des Gesetzgebers, Jehovah's.
II. — des Gottesdienstes im Herzen.
III. — des Gottesdienstes im Leben.
IV. — des äußeren Gottesdienstes.
V. Verbot der Versündigung an dem Leben der Eltern, als demjenigen, das Jedem vorzugsweise heilig seyn soll.
VI. Verbot der Versündigung an dem Leben des Nächsten insgemein.
VII. Verbot der Versündigung an dem theuersten Eigenthume des Nächsten, dem ehelichen.
VIII. Verbot der Versündigung an dem Eigenthume des Nächsten insgemein.
IX. Verbot der Versündigung an dem guten Namen des Nächsten.
X. Verbot selbst der bösen Lust, wenn sie auch nicht als That hervortritt.

So hat Calvin abgetheilt. Die nachgewiesene Gedankenordnung des Inhalts verbürgt auf's Vollständigste die Richtigkeit dieser Eintheilung.

Eben so theilen auch die Schriftsteller des N. T. ab. Zwar aus der Aufzählung Matth. 19, 18. 19. und der Parallelstellen Mark. 10, 19. und Luk. 18, 20. läßt sich hierüber Nichts ersehen, indem sowohl dort, als Röm. 13, 9. die Gebote (nur der zweiten Tafel) ungenau und durcheinander (per συναθροισμόν) angeführt werden; aber um so gewisser ist, daß Paulus das Wort, auf das es hier vornehmlich ankommt, — das von der bösen Lust — nicht in zwei Gebote zertheilt, sondern als Eins anführt: Laß dich nicht gelüsten. So Röm. 7, 7. 8. und 13, 9. Und eben so gewiß ist, daß Christus bei Matth. 5, 28. nicht nach dem mit Sonntag eingetheilten Deuteronomiumtexte das Verbot des Gelüstens nach dem Weibe eines Anderen als ein besonderes, neuntes Gebot anführt, sondern als eine Exegese des siebenten: Du sollst nicht ehebrechen. Auch machen wir hierbei auf die Stelle 1 Tim. 1, 9. 10. aufmerksam, in der Paulus ganz der Ordnung der zehn Gebote, derselben, wie bei Calvin, zu folgen scheint, indem er sagt, nicht den Gerechten sey zunächst das Gesetz gegeben, sondern nur: den ἀνόμοις (also denen, die keinen Gesetzgeber und kein Gesetz über sich erkennen wollen, gegen welche Ruchlosigkeit die vier ersten Gebote gerichtet sind) und den ἀνυποτάκτοις (die sich nicht den wirklich bestehenden gesetzlichen Anordnungen, wie die der sechs letzten Gebote, unterwerfen wollen), namentlich den I. ἀσεβέσι, II. ἁμαρτωλοῖς (= die nicht von Herzen fromm seyn wollen), III. ἀνοσίοις (die vom ὅσιον, d. i. vom Heiligleben nichts wissen mögen), IV. βεβήλοις (Verächtern des äußerlich Heiligen, wie z. B. des Sabbaths), V. πατραλῴαις καὶ μητραλῴαις, VI. ἀνδροφόνοις, VII. πόρνοις, ἀρσενοκοίταις, VIII. ἀνδραποδισταῖς (maximum furti genus! Rosenm.), IX. ψεύσταις, ἐπιόρκοις, X. καὶ εἴ τι-

ἕτερον — wenn auch nur als Gedanke, nur in der Begierde — τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ ἀντίκειται.

Hiernach wird es nun nicht schwer seyn, die noch übrigen Einwendungen des neuesten Gegners dieser Eintheilung zu beseitigen. Und zwar, was

1) die Auflösung des lutherischen ersten Gebots in die calvinischen zwei ersten betrifft, so meint Sonntag, diese Trennung beider Sätze sey deswegen unstatthaft, weil in beiden nur von einer und derselben Sache die Rede sey, — von dem Götzendienste, der darin verboten werde; denn auch unter den Bildern, die nicht gemacht werden sollen, würde nichts Anderes, als Bilder fremder Götter verstanden, und es sey also dieß Wort nur ein Zusatz zu dem vorangehenden Hauptsatze. „Mit den Worten: du sollst keine andere Götter neben mir haben, war zugleich ausgesprochen, daß die Verehrung aller Götzenbilder verboten sey. Hierbei hätte es der Gesetzgeber bewenden lassen können; denn was in dem folgenden Zusatze gesagt wird, folgte aus dem Hauptsatze von selbst. Aber wegen der Wichtigkeit der Sache, und um dem Volke das höchste aller Gebote recht einzuprägen, wird noch zur Erläuterung der Zusatz beigefügt: du sollst dir kein Bildniß machen" u. s. w. So Sonntag. Nun ist aber schon an sich unglaublich, daß der Gesetzgeber, auf dem engen Raume seiner zwei steinernen Tafeln, sich einen so langen, nichts Neues sagenden, folglich an sich ganz überflüssigen Zusatz erlaubt haben sollte; aber nach der richtigeren Auffassung dieses sogenannten Zusatzes ist es auch gar kein Zusatz, sondern ein neuer Satz von ganz anderem Inhalte als der vorhergehende. Nicht Götzenbilder sind es, die hier verboten werden, sondern Jehovah-Bilder, d. i. symbolische Darstellungen Jehovah's. Erkennte dieß Sonntag, so müßte freilich auch er aus diesem zweiten Satz ein neues

Gebot machen; für die entgegengesetzte Behauptung: es sey kein neues Gebot, sondern nur ein ziemlich außerwesentlicher Zusatz zum ersten, (den man, wie Luther thut, in der Aufzählung der zehn Gebote weglassen könne,) — für diese Behauptung war es nothwendig, dabei zu beharren, daß die hier in Rede stehenden Bilder nicht Jehovahbilder, sondern Bilder fremder Götter, eigentliche Götzenbilder seyen. Dafür streitet nun Sonntag, unter Berufung auf den Sprachgebrauch, auf den Zusammenhang und auf den Umstand, „daß der Gesetzgeber es mit einem Volke zu thun hatte, bei welchem, wie die Geschichte lehre, nicht die Neigung, seinen eigenen Gott, den Ewigen, Einen und Unsichtbaren abzubilden, bekämpft werden mußte, sondern vielmehr der starke Hang zur Verfertigung und Anbetung heidnischer Götzenbilder, wie das goldene Kalb, der Baal, Astarte u. s. w." Der Zusammenhang? Das ist ja eben der Fehler seiner Eintheilung, daß sie künstlich zusammenfügt, was nicht zusammen gehört, sondern als ein Erstes und Zweites, durchaus von einander Verschiedenes hingestellt wird. Der Sprachgebrauch? Die Worte heißen: du sollst dir kein פסל וכל-תמונה (im Deut. Texte פסל כל-תמונה) machen. Ein פסל ist nicht nothwendig ein Götzenbild, sondern überhaupt ein sculptile von פסל sculpere, wenn es schon von den LXX durch εἴδωλον übersetzt wurde (cui versioni pontificii mordicus adhaerent, — bemerkt Rivetus; wiewohl selbst εἴδωλον zunächst weiter nichts als ein Bild bezeichnet). Ja, die Götzenbilder hießen פסלים; aber sobald Jemand ein Jehovahbild von Bildhauer-Arbeit machte, konnte dieß auch nicht anders genannt werden als פסל. — Ein פסל כל-תמונה ist ein Simulacrum ullius figurae, vel rei adspectabilis, und denselben Sinn scheint auch die Exodus-Lesart, וכל תמונה, zu haben, nicht, wie es Sonntag nimmt, erstens kein פסל, zweitens keinerlei תמונה. Entweder ist ein bloßes Hendiadys, oder das ו möchte mit: nämlich, selbst

oder dgl. auszudrücken seyn. Doch lassen viele Handschriften auch da das ו weg. Das für das Jehovahbild gewählte Symbol konnte von allerlei himmlischen, irdischen und unter der Erdoberfläche verborgenen Gegenständen entlehnt seyn; welcher Sprachgebrauch soll also hindern, das hier Verbotene von einer Abbildung Jehovah's zu verstehen? — Der Mangel einer Veranlassung zu einem solchen Verbote? Sobald man nur weiß, daß in jenen jungen Stieren, den sogenannten goldenen Kälbern, Jehovah verehrt werden sollte (wovon schon oben), weiß man auch, wie tief und wie fest gerade in den Israeliten der Hang zu solchem Jehovah-Bilderdienste gewurzelt war, ja daß diese Thorheit eine recht eigentlich jüdisch-charakteristische ist. Deswegen sagt auch J. D. Michaelis (Mos. R. V. §. 245): Es scheint, die Israeliten hingen so sehr am (Jehovah-) Bilderdienste, daß Jerobeam, der seine Unterthanen von der Besuchung der hohen Feste abhalten wollte, dazu kein besseres Mittel wußte, als daß er ihnen, zu Bethel und Dan, jene zwei goldene Kälber aufstellte, in denen der Gott, der sie aus Aegypten geführt hatte, also der wahre Gott, verehrt werden sollte. — Doch warum haben wir nicht schon längst diesen ebenso competenten, als unvoreingenommenen Gelehrten auf die sonntag'schen Einwendungen antworten lassen? „Das Verbrechen des Bilderdienstes," sagt Michaelis daselbst, „ist seiner Natur nach sehr verschieden von dem des Götzendienstes und das letztere weit schwerer, als das andere. Wenn man bei Moses selbst von ihnen liest, wird man sie nicht mit einander verwechseln. Anderen Göttern außer Jehovah, oder, den Göttern fremder Völker dienen, — und, ein Bildniß machen, um ihm zu dienen oder es anzubeten, sind ja auf den ersten Blick merklich verschiedene Redensarten!" Dann wird dort ausgeführt, worin dieß Verbrechen bestand, in welchem Sinne und Grade es Ver-

brechen war, und wie häufig es bei den Juden vorkam. Es wird gezeigt, daß auch schon das Bildniß des Micha, Richt. 2., für ein Jehovahbild gehalten werden muß, und ebenso das des Gideon, das. 6. 8. Was aber den von Jerobeam gestifteten Jehovah-Bilderdienst, die sogenannte: Sünde Jerobeam's, des Sohnes Nebat, betrifft, so wird gezeigt, wie sich dieser unter den Königen der zehn Stämme bis zum assyrischen Exil erhielt, aber immer von dem eigentlichen Götzendienste auf's bestimmteste unterschieden wurde, so selbst, daß es deren gab, die für Eiferer für Jehovah galten und doch die Sünde Jerobeam's, des Sohnes Nebat, nicht von sich thaten. Auch §. 250 wird dieß noch weiter ausgeführt und gezeigt, daß auch dieß Verbrechen kriminalgerichtlich behandelt, und, vorkommenden Falls, mit dem Tode bestraft wurde.

Und sollte dieß Alles noch nicht überzeugend genug seyn, etwa indem man sagen möchte: es beweise nur, daß allerdings in unserer Stelle der Jehovah-Bilderdienst gemeint seyn könne, aber nicht, daß wirklich, allein und ausschließlich nur von dieser Art von Bildern, und nicht von Götzenbildern hier die Rede sey, so mag nun noch der bestimmtere Beweis folgen, daß allerdings an Götzenbilder hier durchaus nicht zu denken ist, sondern nur an Jehovahbilder.

Erstens müßte, wer dieß leugnen wollte, die ganze von uns nachgewiesene Gedankenordnung in der Aufeinanderfolge der zehn Gebote leugnen. Steht diese, wie wir hoffen, in sich selbst fest, so muß dort der Empfehlung des Jehovah-Dienstes im Leben, die, als das Wichtigere, der Empfehlung des äußeren Jehovah-Cultus vorangeht, die noch wichtigere Empfehlung des Jehovah-Dienstes im Herzen voranstehn, ehe wir zu der obersten Sprosse dieser Leiter kommen, — Jehovah-Verehrung überhaupt, mit Verwerfung des Götzendienstes. Wo aber der Jehovahdienst im Herzen fehlte, und doch Jehovah verehrt werden

sollte, da konnte man nicht glauben, diesen Mangel damit ausgleichen zu können, daß man dafür das noch größere Verbrechen der Anbetung von Götzenbildern beging, wohl aber dadurch, daß man statt der Realität eine Nichtigkeit darbot, — die Fratze des Jehovah-Bilderdienstes. Ist also wirklich in dieser Stelle von Bilderdienst die Rede, so können da nur Jehovahbilder gemeint seyn.

Zweitens, wenn auch dieß noch nicht genug wäre, so sagt uns derjenige, der es am besten wissen kann, nämlich — der Gesetzgeber selbst, in ausdrücklichen Worten, daß er hier nicht ein Götzenbild, sondern ein Jehovahbild meine. Wo er das sage? Er sagt es Deut. 4, 15—19. Den Israeliten, die aus der Ferne Zeugen der Gesetzgebung auf dem Berge gewesen waren, wird hier gesagt: *Ihr habt nicht gesehen irgend eine Gestalt* (כל־תמונה) *des Tages, da Jehovah zu euch redete auf dem Horeb aus dem Feuer hervor, damit ihr nicht das Verderbliche thätet, euch irgend eine Bildsäule, die eine Gestalt vorstellte* (פסל תמונה), *von welcher Figur sie auch wäre,* (כל־סמל) *zu machen, ob nun Bild eines Mannes, oder eines Weibes, oder Bild irgend eines Thieres auf der Erde, oder Bild irgend eines geflügelten Vogels, der im Himmelraum fliegt, oder Bild eines Gewürmes auf dem Erdboden, oder Bild eines Fisches im Wasser unter der Erde; und daß du nicht deine Augen zum Himmel erhübest und die Sonne schauetest und den Mond und die Sterne, das ganze Heer des Himmels, und dich verführen ließest sie anzubeten und ihnen zu dienen.* — Das heißt doch *wohl* sich klar aussprechen! Man frage sich nur: Wenn Gott sie dort eine Gestalt hätte sehen lassen, was für eine wäre es gewesen? Doch wohl seine eigene, *Jehovah's*. Und wenn sie nun sich Bildsäulen nach dieser Gestalt gemacht und sie angebetet hätten, wen hätten sie geglaubt darin

anzubeten? Doch wohl wieder Jehovah, und nicht einen fremden Gott? Aber daß ihnen nicht selbst das Jehovahbild allmählich ein Abgott werde und sie zugleich zur Verehrung jener Naturgegenstände führe, von denen das Jehovah-Symbol entlehnt gewesen wäre, dieß will der Gesetzgeber durch das Verbot dieser Bilder verhüten, und man braucht ihn nur zu verstehen, um auch den Ernst und Nachdruck, mit dem er dieß Verbot ausspricht, vollständig gerechtfertigt zu sehen.

Gegründeter übrigens würde es seyn, wenn Sonntag bemerkt, daß die den Worten vom Bilderdienste angehängte Drohung und Verheißung noch weniger als dort hinter dem Gebote, das die Verehrung der fremden Götter verbietet, (wir setzen hinzu: und die Jehovah-Verehrung anordnet,) wegbleiben dürfte, wenn man es übersähe, daß wirklich dieser Schlußsatz, nach Calvin's ganz richtiger, schon oben angegebener, von Sonntag übersehener (oder wenigstens übergangener) Erklärung darüber, nicht blos zu dem zweiten Gebote beigezogen werden muß, sondern der gemeinschaftliche Anhang zu den beiden ersten, ihrem Inhalte nach (sobald bei dem Bilderdienste auch an dessen Folgen gedacht wird) so nahe verwandten Geboten ist. Wir können daher auch diese Ansicht der Sache, fast ganz mit Sonntag's eigenen Worten, so aussprechen: „Hätte der Gesetzgeber beide Gebote als solche, deren Inhalt sich durchaus nicht berühre, betrachtet, hätte er nicht bedacht, daß auch der Bilderdienst, selbst der Jehovahbilderdienst, leicht zum Götzendienste führt, so würde er diese Drohung (adde: und Verheißung), wenn er sie nur Einem beifügen wollte, gewiß dem ersten beigefügt haben. Er setzte sie aber an das Ende des zweiten Gebots, weil er beide — — als zusammenhängend in ihrer Idee betrachtet, so daß also die Drohung und Verheißung sich nicht blos auf das zweite, sondern auch auf das erste Gebot bezieht."

2) Die calvinische Zusammenfassung der Worte über die böse Lust zu Einem Gebote. Gegen diese hat freilich Sonntag, wenn, so wie bei Luther und im Exodus, das Haus voransteht, nichts einzuwenden; es gibt nichts. Vielmehr gibt Sonntag zu, daß in diesem Punkte die lutherische Eintheilung sich nicht halten lasse, folglich überhaupt nicht. Was aber seinen Vorschlag, dagegen das Verbot der Begierde nach dem Weibe des Nächsten zum neunten Gebote zu machen, betrifft, davon nun besonders.

IV.

Also, nach Sonntag's Vorschlage, soll der Deuteronomiumtext zum Grunde gelegt und nach Luther's Weise abgetheilt werden, wo denn Alles so bliebe, wie in den lutherischen Katechismen, außer daß im neunten Gebote das Weib an die Stelle des Hauses zu stehen käme.

Wir würden die Geduld unserer Leser mißbrauchen, wenn wir nach den voranstehenden ausführlichen Erläuterungen über die Richtigkeit der calvinischen Eintheilung, und über die Unstatthaftigkeit der sonntag'schen Einwürfe dagegen, und nachdem auch gezeigt ist, wie es mit jenem in der jüdischen Paraschen-Eintheilung gefundenen Haupt-Argumente für die entgegengesetzte Behauptung stehe, auch noch auf das Uebrige, was Sonntag für seinen Vorschlag anführt, mit derselben Ausführlichkeit eingehen, folglich, das schon zum voraus im Allgemeinen Widerlegte nun noch einmal einzeln widerlegen wollten. Wir beschränken uns daher auf die kürzeste Auswahl dessen, was noch besonders gegen diese Proposition und gegen die zu ihrer Empfehlung beigebrachten Gründe zu erinnern ist.

1. Der Exodustext ist im Allgemeinen bei weitem zuverlässiger als der des Deuteronomium. Das letztere Buch ist von späterer Abfas-

sung, großentheils in einem andern Geist und Charakter als die früheren redigirt und deswegen schon an sich minoris fidei. Wenigstens ist dieß die so ziemlich einstimmige Meinung der namhaftesten und bewährtesten Kritiker unserer Zeit, und dabei mag's einstweilen bleiben, bis einmal Herr Dr. George in Berlin, der Einzige unseres Wissens, der sich in einem andern Sinne ausgesprochen hat, das Gegentheil erwiesen haben wird. Aber wie es auch im Allgemeinen mit dem Deuteronomiumbuche, in seinem Verhältnisse zu den andern pentateuchischen, stehe, so braucht man, für unsern vorliegenden Zweck, nur den Exodustext des Dekalogs mit dem des Deuteronomium zu vergleichen, um über die Frage, welcher von beiden der vorzüglichere sey, sofort im Reinen zu seyn. Im Exodus Alles einfach, kurz, sachgemäß; im Deuteronomium vier höchst überflüssige, weitschweifige Zusätze, V. 12. 14. 15. und 16. und im V. 21. ein fünfter Zusatz, der auf die Verhältnisse der Israeliten zur Zeit der Gesetzgebung gar keine Anwendung findet, indem da den in der Wüste Umherirrenden auch noch die Begierde nach dem Acker (שדהו) des Nächsten untersagt wird. Sollte wirklich Sonntag der Meinung seyn, dieser verwässerte Text, mit allen seinen unnöthigen Zusätzen, sey künftighin, statt des bisherigen exodischen, in die Katechismen aufzunehmen? Und sollte er wirklich glauben, das Alles habe auf jenen steinernen Tafeln gestanden, und auf den Platz dafür sey es da nicht angekommen? — Uebrigens ist es ein schlechter Ersatz für diese Zusätze, daß dagegen im Sabbathgebote etwas Wesentliches ausgelassen ist, nämlich — der Grund, warum der Sabbath zu feiern sey.

2. Die deuteronomische Versetzung des Weibes an die Stelle des Hauses fällt auf den ersten Blick als das Werk der Reflexion eines Nacharbeiters in die Augen. Derselbe Sammler, der sich erlaubt hat, in seinem Dekalogtext alle oben

bemerkten Einschiebsel und Weglassungen anzubringen, hat auch hier um so weniger Bedenken getragen, eine Aenderung vorzunehmen, indem er ohne Zweifel etwas recht Kluges dabei zu thun meinte. Er sah, daß das Gebot über den Ehebruch dem Gebote über den Diebstahl voranstand, und so meinte er es besser zu machen, wenn er auch hier, durch Vorschiebung des Weibes, dieselbe Ordnung herstellte. Nur bedachte er dabei nicht, daß dann das im Exodus zweckmäßig als Generale vorangestellte Haus diese seine weitere Bedeutung: Alles, was dem Nächsten angehört, verlor, folglich an dieser Stelle nun nur ein Haus im gewöhnlichen Sinne des Wortes seyn konnte, und daß er hierdurch einen weiteren Anachronismus in seinen Text hineintrug, indem derselbe nun, zu einer Zeit, da kein Israelit ein Haus besaß, so wenig als einen Acker, diesen gebot, sich nicht der Häuser und Aecker ihrer Mitbrüder gelüsten zu lassen. Aber

3. auch wenn das Weib voransteht, ist darum dieser Theil des Ausspruchs über die böse Lust noch nicht ein besonderes Gebot. Was diese Abtheilung im Allgemeinen verwerflich macht, ist schon oben angeführt; was zu ihrer Rechtfertigung beigebracht wird, ist nicht stichhaltig. Selbst der Sammler des Deuteronomium dachte wohl nicht daran, daß man ihm die Worte: Laß dich nicht gelüsten nach deines Nächsten Weib, als ein besonderes Gebot lesen und dann das in demselben Satze weiter Folgende wieder als ein anderes Gebot auffassen sollte; er hätte sonst schwerlich den Nachsatz durch ein und mit diesem Vordersatze verbunden. Zwar hat er allerdings auch schon einige der vorhergehenden kurzen Gebote (von: „du sollst nicht ehebrechen" an) jedesmal durch ein unzweckmäßig eingefügtes und zusammengebracht, aber gerade hier wäre es bei der Identität des verbotenen Objects (böse Lust) darauf angekommen, dieß und wegzulassen, damit man doch

hätte bemerken können, daß im Folgenden eine andere Art von böser Lust gemeint sey, folglich dort wieder ein neues Gebot anfange. Warum hat Sonntag von diesem **Und** kein Wort gesagt? — Und warum hat er auch davon nichts gesagt, daß die Accente, die das, was wir die Interpunction nennen, indiciren, die beiden Sätze dieses Ausspruches nicht trennen, sondern verbinden, daß unter dem letzten Worte des Vordersatzes nicht ein silluk, sondern ein athnach (gleichsam nicht ein Punkt, sondern nur ein Semikolon) steht, und daß ebensowohl der Text des Deuteronomium als der des Exodus so accentuirt ist? Auch das steht doch wenigstens eben so gut als jene setumoth „im Pentateuche selbst"; und ein in allen Handschriften und Ausgaben fehlender silluk ist immer eben so viel werth, als eine angeblich vorhandene, aber in der Wirklichkeit nur in einem Theile der Handschriften vorzufindende setuma. — Und wenn gesagt wird: „Hierbei ist nicht außer Acht zu lassen, daß der Gesetzgeber auf die Worte: **du sollst nicht begehren** (לא תחמד), blos das Weib und nicht die übrigen Gegenstände folgen läßt" (nämlich nicht ohne daß es dann von neuem heiße: **und sollst nicht begehren** — ולא תתאוה — des Nächsten Haus, Acker u. s. w.), so fragen wir, was soll das beweisen? Ist es nicht ebenso auch bei der andern Lesart: **du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus**? Ist es also etwas Anderes, als eine einfache Versetzung der Worte **Haus** und **Weib**? Denn daß zur Abwechselung — gleichsam um auch eine Stylverbesserung anzubringen — das zweite Mal statt תחמד das ganz synonyme תתאוה gesetzt wird, daraus wird ja wohl nichts mehr gefolgert werden wollen, seitdem man das letztere Wort nicht mehr, wie die älteren Polemiker thaten, von און ableitet.

Daß Jesus Christus nicht ein besonderes neuntes Gebot: **Laß dich nicht gelüsten des Weibes deines**

Nächsten, kennt, sondern diese bestimmte Art von böser Lust (denn im letzten Satze des Dekalogs ist die böse Lust überhaupt gemeint und das Einzelne, das dabei angeführt wird, nur beispielsweise genannt) unter das Gebot: du sollst nicht ehebrechen, subsumirt, ist schon oben bemerkt worden.

Sonntag erdenkt sich etwas, wodurch der Gesetzgeber veranlaßt worden sey, das Gebot, das die Frau des Andern zu begehren verbiete, als ein eignes Gebot unter die Zehnzahl dieser Hauptgebote aufzunehmen. Er meint und sucht zu beweisen, Moses, der durch sein Gesetz über die Ehetrennung Deut. 24, 1 ff. es dem Manne so leicht machte, seine Frau zu entlassen, — indem er dieß allerdings durfte, sobald sie ihm nicht mehr gefiel, — habe durch dieß Dekaloggebot den möglichen übeln Folgen dieses seines eigenen Gesetzes, wenigstens von der Seite her, entgegenarbeiten wollen. Indem hier so feierlich verboten wird, die Frau des Nächsten zu begehren, soll Jeder, der für einen Jehovah-Verehrer gelten will, sich hüten müssen, mit einer Verheiratheten eine Intrigue anzuspinnen, die zum Zwecke hätte, ihren Ehemann dahin zu bestimmen, daß er sie entließe. — Wir fragen erstens: ist das wohl im Sinne der jüdischen Umgangs- und Eheverhältnisse, im Sinne des Alterthums, im Sinne des Orients gedacht? Oder vielmehr, wissen wir nicht, wie schnell noch jetzt die Franken, die z. B. nach Constantinopel kommen, zu der Erkenntniß kommen, daß dort das Intriguiren mit Frauen, die dort noch immer viel mehr als bei uns das Eigenthum der Männer sind, nicht so leicht zu prakticiren sey, wie da, wo Paris den Ton angibt? Wir fragen zweitens: wo war denn zur Zeit der sinaitischen Gesetzgebung jenes andere Gesetz, dem dieß angebliche neunte Gebot die Wage halten sollte? S. sagt: „Diesen schlimmen Folgen, welche das Gesetz der Ehescheidung so leicht herbeiführen konnte, suchte nun der Gesetzgeber, nach-

dem er einmal das Gesetz selbst dem Volke hatte zugestehen müssen, so viel als möglich durch die Aufstellung dieses neunten Gebotes vorzubeugen;" er will uns also zumuthen zu glauben, die andern Gesetze seyen bereits vor dem Dekaloge publicirt und im Gange gewesen; sieht das nicht fast wie ein Scherz aus? Wir fragen drittens: wie kommt's denn, daß in allen jenen Stellen, in denen von Entlassung der Ehefrau (denn unsere christliche Ehescheidung ist im Grunde etwas ganz Anderes) die Rede ist, nie eine Spur von Anspielung auf jenes neunte Gebot vorkommt, das dabei so wichtig seyn soll? Wir könnten noch viel mehr fragen, wenn es nöthig schiene, hierin noch weiter zu gehen, außer etwa, daß folgendes noch erwogen werden mag. Wenn jenes sogenannte Ehescheidungs-Gesetz gefährlich war, so war es darin gefährlich, daß es dem Manne ein so unbedingtes Recht einräumte, seine Frau um jeder Kleinigkeit willen, oder auch ohne alle Ursache, blos, weil sie ihm nicht mehr gefiel, zu verstoßen. Von diesem Rechte konnte der Ehemann den unmenschlichsten Gebrauch machen. An diesen also mußte sich der Gesetzgeber, wenigstens mit einer Ermahnung an sein Gewissen wenden, wenn es ihm nicht möglich war, eine gesetzliche Beschränkung dieses Ehemann-Despotismus (der übrigens ganz dem fast sklavischen Verhältnisse, in dem dort die Frau zum Manne stand, gemäß ist) aufzustellen, und doch am Herzen lag, „den möglichen schlimmen Folgen einer solchen Ehegesetzgebung soviel als möglich vorzubeugen." Wenn er aber gemeint hätte, die Trennungen der Ehe dadurch zu erschweren, daß er zwar den Willkürherrscher von Ehemann mit allen Vorstellungen über den Gebrauch und Mißbrauch dieses seines Eherechtes auf's Zärtlichste verschonen, wohl aber den andern Männern in einem eigenen dekalogischen Gebote sagen wollte: „laßt euch der Ehefrau des Nächsten nicht gelüsten," so hätte doch wirklich er selbst es verschuldet, daß

bisher noch kein einziger Jude, noch Christ diesen fein angelegten Sinn und Zweck des so zu nehmenden Gebotes errathen hat. Die Rabbinen haben bei ihren tausendjährigen Auslegungen an Vieles gedacht; an diese Auslegung hat keiner gedacht.

Was soll man nun dazu sagen, wenn Sonntag dennoch glaubt, diese seine Eintheilung sey „die einzige, in welcher zehn wirkliche und dem Inhalte nach von einander wesentlich verschiedene Gebote erscheinen, und dadurch trage sie vor allen andern das Gepräge der Richtigkeit an sich?" Die Wahrheit ist, daß sie, ebenso gut als die streng katholisch-lutherische, zwei wesentliche Hauptgebote (vom Gottesdienst im Herzen, geboten in dem verbotenen Bilderdienst, und von der bösen Lust im Allgemeinen) ignorirt, und dagegen zwei überflüssige, weil in den anderen schon enthaltene (über zwei specielle Arten von verbotener Lust), hineinbringt, und daß sie selbst mit der streng katholisch-lutherischen sich nicht messen kann, indem diese sich wenigstens an den bewährteren und einen besseren Sinn gewährenden Text hält.

V.

Aber was kommt es am Ende viel darauf an, ob man den Dekalog so oder so ab- und eintheile? Vielleicht kommt es dennoch mehr darauf an, als Manche verstehn möchten. Und zwar, wenn wir auch

erstens ganz von dem Katechismus absehen, so bleibt doch schon das wichtig genug, daß, wer richtig versteht, auch richtig eintheilt, wer unrichtig eintheilt, auch unrichtig versteht, und durch seine unrichtige Eintheilung selbst an seine unrichtige Auffassung — zum Theile wesentlicher Punkte des dekalogischen Gedankeninhalts — gleichsam gebunden ist. Das aber wird doch Niemand behaupten wollen, daß es auch darauf nicht ankomme, ob man die zehn Gebote, ein so wichtiges, weltberühmtes Doku-

ment zur Geschichte der Menschheit, richtig verstehe oder nicht. Z. B. die katholisch-lutherische Eintheilung kann es nie zugeben, daß unter jenen Bildern Jehovahbilder verstanden werden; sie würde sich damit selbst ihr Urtheil sprechen; sie muß der Uebersetzung von פסל durch εἴδωλον, im Sinne des Götzenbildes, „mordicus adhaerere." Auch kann sie, aus demselben Grunde, nie anerkennen, daß die Grundgedanken des zweiten, dritten, vierten Gebots diese sind: Gottesdienst im Herzen, Gottesdienst im Leben, Cultus-Gottesdienst. Und auch der Ausspruch über die böse Lust bietet uns ja einen ganz anderen Sinn, je nachdem wir ihn als Ein Gebot oder als zwei Gebote lesen. Wie würde es dem Exegeten, dem Alterthumsforscher, dem Freunde der Rechtsgeschichte vorkommen, wenn ihm Jemand sagen wollte: wie lächerlich, daß du dich noch bemühest, über den controversen Sinn dieser Stellen die Grammatik, den Zusammenhang, die historischen Verhältnisse zu befragen, denn — es kommt ja nichts darauf an!

Noch weniger läßt sich unsere Frage als unerheblich auf die Seite schieben, wenn

zweitens der Dekalog seine alte, wichtige Stelle im Jugend- und Volksunterricht auch noch fernerhin behaupten soll; denn allerdings muß dann etwas daran gelegen seyn, nicht allein, daß man sich darüber verständige, nach welcher Eintheilung er in den Katechismus der unirten Protestanten aufgenommen werden soll, sondern auch, daß er überall, wo er in solcher Geltung steht, auch richtig verstanden und erklärt und, schon deswegen, auch richtig eingetheilt werde. Ob es aber recht und gut sey, daß man den Dekalog aus den neueren Katechismen verdrängt, wenigstens insoweit verdrängt hat, als er darin nicht mehr die Grundlage des Vortrags der christlichen Sittenlehre bildet, über diese Frage ließe sich viel herüber und hinüber rathschlagen, vielmehr, als unser gegenwärtiger Zweck und der Raum, der uns hier vergönnt ist, erlaubt. Wir

kommen vielleicht ein anderes Mal in einer besonderen Abhandlung auf diesen Gegenstand zurück, und zwar dieß um so lieber, da wir schon vor Jahren dazu öffentlich aufgefordert worden sind [a]). Im Allgemeinen aber, um wenigstens dieß auch hier darüber zu sagen, sind wir allerdings der Meinung, daß mit dieser Aenderung wenig gewonnen, aber viel verloren worden ist, namentlich: die höhere Auctorität des als Dekaloggesetz auftretenden Pflichtgebots, die bessere Uebersichtlichkeit und Behaltbarkeit des ganzen Lehrgangs der an diesen Faden angereihten Pflichtenlehre, daher der Vortheil, daß da Alles auch im Leben dem Andenken besser gegenwärtig bleibt, sich von selbst dem Nachdenken und der Unterhaltung als vorräthiger Stoff darbietet, und besonders, daß darin für die Selbstprüfung — nach Luther's Rath: *Sieh' an deinen Stand nach den zehen Geboten!* — ein guter Wegweiser vorhanden *ist*. Was gegen den alten Gebrauch dieses Typus geltend gemacht worden, beruht meist auf Verkennung des reineren und tieferen Sinnes der nichts weniger als partikularistisch-jüdischen Grundgedanken der zehn Gebote, die wir vielmehr, auch abgesehen von der strengen Ordnung ihrer Aufeinanderfolge, für gehalt- und geistreicher halten, als jene zehn neu erfundene, wie sie uns Harms, Stephani, Mau und Andere darbieten. Grundfalsch ist insbesondere die etwa in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts — also eben in den Jahren unserer Katechismus-Revolution — aufgekommene Behauptung derer, die, wie z. B. Niemeyer, vorgaben: man müsse allen Witz aufbieten, um künstlicher Weise den reichen moralischen Lehrstoff des Evangeliums unter den zehn Rubriken des Dekalogs unterzubringen; die Wahrheit ist vielmehr, daß dieß ungemein leicht ist, wenn

a) Von dem uns unbekannten freundlichen Recensenten unseres schon oben angeführten Katechismus-Entwurfs: „Kern der Christenlehre" theol. Lit. Blatt zur A. K. Z. 1828. Nr. 30.

man nur die von Christus selbst Matth. 5. dazu vorgezeichnete Methode, die da ist: jedes Gebot in einem theils tieferen, theils breiteren Sinne zu nehmen, wie auch wirklich unsere Alten gethan haben — dabei in Anwendung bringt. Viele ältere und neuere Lehrbücher und Katechisationen zeigen auch mit der That, wie leicht und gut dieß angeht, und überdem, wie bei dieser analytischen, von Christus vorgezeichneten und deswegen echt christlichen Methode des moralischen Lehrvortrags eine weit vielseitigere Geistesthätigkeit statt findet, und Alles sich viel markiger entwickelt, als bei der beliebten modernen, die, mehr synthetisch, in der Classification der Pflichten, sofern sie sich auf Gott, auf den Nächsten, auf uns selbst, oder — auf die Thiere bezögen, ihr Heil findet. Noch Mehreres, das für unsere Meinung spricht, kann man in dem gut geschriebenen Schriftchen des sachsen-weimarischen Pfarrers S c h a t t e r: D e r n e u e K r i e g g e g e n d i e a l t e n z e h n G e b o t e (Neustadt a. d. Orla, 1832. bei Wagner), finden.

Doch, wie dem sey, ganz wird man doch nicht leicht den Dekalog aus dem Katechismus weglassen und gar keinen Gebrauch für den Jugend- und Volksunterricht davon machen wollen. Lieber wird man ihn, wenn es nicht anders geht, ganz unabgetheilt in das Lehrbuch aufnehmen, und allerdings ist das eine Nothhülfe, bei der aber viel von der Kraft und Wirksamkeit dieses Textes verloren geht. Es ist etwas ganz Anderes, wenn Einem gesagt wird: achte z. B. das vierte, fünfte, sechste, siebente Gebot, als wenn er blos an die Worte dieser Gebote erinnert würde. Dieß fühlt Jedermann, und will man sich dieß Gefühl verdeutlichen, so wird man bald merken, warum und worin das Erstere mehr sey. Der Ausdruck: d a s s o v i e l t e G e b o t, bezeichnet dasselbe als eins jener göttlichen Hauptgebote, deren es nur zehen gibt, die aber als Träger der ganzen Pflichtenlehre geehrt werden sol-

len; so daß es auf der Stelle dem, an den diese Ermahnung ergeht, als etwas Ungeheures erscheinen muß, sich gegen ein solches Gebot zu versündigen, während es, in der andern Weise angeführt, nur ein Spruch ist, wie tausend andere Bibelsprüche. Verstehen wir dieß, so verstehen wir auch, warum unsere Alten von beiden protestantischen Confessionen, indem jeder seine Eintheilung für die bessere hielt, dennoch nichts so Großes darin sahen, daß die Andern anders eintheilten. Konnten sie doch auch bei ihrer Eintheilung die Ehrfurcht vor dem so vielten Gebote, vom ersten bis zum letzten, einschärfen. Aber eben darin fällt denn auch für uns, namentlich für uns Unirte, ein wesentlicher Beruhigungsgrund über die Verschiedenheit der Eintheilung weg.

Endlich

drittens ist es doch ein ganz anderer Dekalog, wenn die zwei *wichtigen* und beziehungsreichen, den Geist der reinsten Sittenlehre beurkundenden Sätze, die sich auf die Nothwendigkeit des Gottesdienstes im Herzen und auf die Sündhaftigkeit auch schon der bösen Lust an sich beziehen, unter seinen zehn Geboten stehen, als, wenn eins dieser Hauptgebote ganz umgangen, das andere so aufgestellt wird, daß dabei gerade sein Hauptgedanke zu Grunde geht. Solche Gebote müßten die Erfinder neuer Dekaloge zu machen suchen, wenn sie nicht in dem alten bereits vorhanden wären. Wie fruchtbar die katechetische Behandlung des zweiten Gebots nach Calvin's Eintheilung sey, wird leicht verstanden, wenn man bemerkt, welche wichtige, zum Theil besonders für unsere Zeit so höchst bedeutungsvolle Themata hieher gehören, als: Werkheiligkeit, selbst erwählte Geistlichkeit und Demuth, abergläubische Ascetik, übertriebene Werthschätzung des Aeußerlichen in der Religion und im Cultus, Priesterlichkeit und priesterliche Bekleidung der Geistlichen und alles religiöse Schein- und Außenwesen, womit sich der Unbußfertige von seiner Verbindlichkeit zur Anbetung im

Geist und in der Wahrheit loskaufen möchte. Und was das letzte Gebot, dieß herrlichste von allen, betrifft, in dem wir schon das Gesetz sich über sich selbst erheben und in den Geist und Ton des Evangeliums übergehen sehen — aber nur, wenn es nach Calvin's Eintheilung aufgeführt wird, — so wollen wir hierüber nicht mehr sagen, als was neuerlich in D. Tholuck's Anzeiger über diesen Gegenstand gesagt ist: „Auch Harnisch," so heißt es dort, „faßt ohne Weiteres das neunte und zehnte Gebot in Eins zusammen, wie sogar die meisten, die sie noch trennen wollten, inconsequent wenigstens in der Erklärung, gethan haben, und scheut sich nicht, ganz ähnlich, wie neuerlich in Stier's Katechismus geschehen (S. 485.), geradezu zu äußern, es könne nicht geleugnet werden, daß Luther's Erklärungen vom neunten und zehnten Gebote nicht genügen, indem sie auf die Hauptsache, die Begierde, nicht eingehen, sondern nur auf die beiläufigen Gegenstände derselben und auf die einzelnen Arten sie zu befriedigen, welche alle auf das siebente (oder sechste) Gebot zurückführen, wodurch der allgemeine Standpunct des Gebotes sehr beeinträchtigt werde." „Und allerdings", so fährt Rec. fort, „wenn irgendwo die lutherischen Worte dringend einer Berichtigung bedürfen, so ist es hier, wo die Erkenntniß der Sünde in ihrem innern Grunde als Resultat des ganzen Gesetzes und Uebergang zum zweiten Hauptstücke (des Katechismus) klar hervortreten soll."

Das Wort der Schrift, so verstanden, wie wir, nach vollendeter redlicher Forschung, glauben, daß es verstanden werden müsse, ist uns allen heilig. Möge nur auch wirklich immer unsere Ehrfurcht vor Allem, was uns da gesagt wird, wie es laute, so lauter und so stark seyn, daß nie eine Confessions- oder Parteirücksicht oder irgend eine sonstige Vorliebe uns auch nur unwillkürlich bestimmen könne, das gegebene Wort anders, als gerade so, wie es sich selbst gibt, auffassen und aufrecht halten zu wollen!

Gedanken und Bemerkungen.



1.

Gerichtliche Anklage und Vertheidigung

des

M. Johannes Hus in Prag,

ehe er nach Constanz ging.

Mitgetheilt

von

Dr. K. Lehmann

in Berlin.

Nachfolgendes Bruchstück ist entnommen aus einer noch unbenutzten Handschrift des Peter vom Mladienowitz (Mladienowice), welcher das Geschäft eines Schreibers bei dem bekannten Ritter Grafen von Chlum, jenem eifrigen Anhänger und Vertheidiger der Person und der Sache des Johannes Hus, versah. Wie genau dieser Mann von den Verhältnissen des edeln Blutzeugen unterrichtet war, geht nicht nur aus dem hier Mitgetheilten, sondern vorzüglich auch daraus hervor, daß in dem Manuscript mehrere Reden sich befinden, die Hus vor dem Gelärm und Geschrei seiner Widersacher in Constanz zu halten verhindert worden ist. Es ist dieses schätzbare Manuscript vor mehreren Jahren auf dem Boden des erzbischöflichen Palastes in Prag unter alten Papieren aufgefunden worden, und dasselbe befindet sich jetzt auf der Bibliothek des Museums der böhmischen Stände. Bei der Copirung der nach dem Gebrauche des funfzehnten Jahrhunderts mit zahlreichen, oft schwer zu enträthselnden

Abkürzungen geschriebenen Worte wurde eine buchstäbliche Treue beabsichtigt; daher möge denn der geneigte Leser die ungleichartige Schreibung mancher Worte und mehrere Verstöße gegen die Elementar-Syntaxis sich erklären, zugleich aber auch nicht Anstand nehmen, auf einzelne nicht ganz deutliche Stellen die Conjectural-Kritik anzuwenden.

Deposiciones testium contra Magistrum Iohannem Hus [1]) *Anno domini MCCCCXIV.*

Hic posui responsiones cum rubrica ad articulos et dicta testium, primo propter hoc, ne estimarent homines, quod ego sic docuissem vel tenerem sicut ipsi mendaciter testantur aliqua apponentes, secundo propter hoc, ut mendaces manifesti fiant, et tercio propter hoc, quod homines fidem meam in illis punctis cognoscant.

Deposiciones cum nominibus personarum habeo quas scripsit notarius qui testes examinavit. Deus mihi ordinavit, ut cognoscerem in inimicos et eorum mendacia confutarem.

Deposiciones Protywe.

Dominus Johannes Protywa plebanus ecclesie Sancti Clementis in Porzicz Pragensis iurisdiccionis et interrogatus, an fuerit presens quando Magister Ioh. Hus dixit, quod post consecracionem manet panis materialis, respondit quod fuit presens in dote domini Bernardi tunc plebani ecclesie Sancti Michaelis maioris civitatis Pragensis, post prandium, quando Magister Ioh. incepit tractare materiam sacramenti corporis dominici dicens, quod ibi maneat post consecracionem panis materialis sive substancia panis in sacramento, et dum idem dominus Iohannes [2]) restitisset allegando dicta doctorum et sancte Romane ecclesie determinacionem, et presertim beati Gregorii, dictus Magister Iohannes Hus

---

[1]) So muß der Name geschrieben werden, das deutsche Huss würde der Tscheche Husch aussprechen. [2]) nämlich Protywa.

habuit dicere [3] quod Gregorius fuit unus prienzo [4], id est ut ioculator [5] ritmice [6] dicta sua formando, ad quod idem dominus Protywa [7] respondit, omnis ecclesia Romana non tenet eum pro ioculatore, sed pro sanctissimo doctore, tunc supra dictus Magister Ioh. Hus subiunxit: Vultis scire domine Protywa quid est? et sic teneatis quia aliud non est, si sacerdos vero est in gracia, hoc est sine peccato mortali, tunc celebrando tantum facit quod panis consecretur et corpus fit Christi [8] ibi manente substancia panis [9], si autem est extra graciam, hoc est in peccato mortali, tunc nichil facit [10] nec panem illum consecrat [11] nec fit ibi corpus Christi, sed panis manet [12] sicut antea fuit panis, et supradicta seriose dicebat et affirmabat. Interrogatus quo anno predicta dixerit respondit, credo quod anno MCCCLXXXXIX vel quasi [13]. Et tunc temporis predicabat in ecclesia eadem Sancti Michaelis.

Scit omnis populus qui visitavit sermones meos ab inicio predicacionis mee, quod predicavi oppositum dicens, quod tam malus quam bonus sacerdos conficit digne sicut dicunt sancti et sanctus * * * [14] et istud mendacium Protywe possunt comperire illi qui habent sermones meos de primo anno predicacionis mee, in quibus scripsi ista verba beati Augustini. Intra katholicam ecclesiam mis-

---

[3]) Dies ist eine tschechische Redeweise und heißt so viel als „soll gesagt haben." — [4]) Darüber steht mit rother Tinte geschrieben: *dixi.* — [5]) Darüber mit rother Tinte: *non est verum.* — [6]) Für rhythmice. — [7]) Protywa zu deutsch: feindselig. Aus einer Urkunde im Universitätsarchiv zu Prag sieht man, daß im Jahre 1391 der Generalvikar Johannes von Nepomuk den Johann Protywa als Pfarrer der Kapelle Bethlehem bestätigte, s. Zimmermann Vorbothe einer Lebensbeschreibung des heiligen Nepomuk. Prag 1829. p. 45. — [8]) Darüber roth: *verum est.* — [9]) Roth darüber: *plus addidit.* — [10]) Roth darüber *mentitur.* — [11]) Roth darüber: *mentitur.* — [12]) Roth darüber: *mentitur.* — [13]) Oder um diese Zeit. — [14]) Hier ist ein wenig abgerissen. Wahrscheinlich muß man Augustinus ergänzen.

terium corporis et sanguinis nichil a bono maius, nichil a malo minus perficitur sacerdote. Secundo convincitur mendacium eius, quia ego adhuc tunc non eram sacerdos, tertio in hoc, quia ego voco sanctum Gregorium prlenzonem i. e. ritmisatorem optimum, et ipse exponit ioculatorem.

Interrogatus ad articulum, quod in domo Wenceslai picariatoris verba erronea et scandalosa fuisset locutus Magister Ioh. Hus, an sibi aliquid constet, respondit illum articulum per omnia esse verum.

Mentitus est aliqua addendo et aliqua subtrahendo, et quare ex quo est predicator, ut estimat veritatis, nonne me fraterne corripuit vel non illo anno accusavit, sed per tot annos tacens mendacia adiunxit?

Interrogatus quo anno, respondit anno domini MCCCCI in domo ut in articulo, presentibus Magistro Ieronimo de Praga tunc baccalaureo in artibus, Wenceslao hospite domus, Mikeska [15]) genero suo, Cruce [16]) institore et cive maioris Pragensis civitatis. Sed in sermone et predicacione sua ad populum [17]) vidi eum sedentem in sermone, declinato capite, in griseo palio et capucio, obstructa facie, et sciens ex aliquorum monicione quod venit ad tenptandum (*sic*), post declaracionem boni [18]) tritici et: palee [19]) Kukliku [20]) napissto a nes na onu straun, u nesl gest ale utrhl prawdi.

In capella Bethleem fuit presens, quando dictus Iohannes dixit, quod predicatores sunt similes bobus, sicut enim boves triturando separant granum a palea, sic predicatores

---

[15]) Tschechisch für Nicolaus. — [16]) Der Mann hieß Kreuz. — [17]) Die hinter populum folgenden Worte sind roth geschrieben, doch ist die Zeile nicht unterbrochen. — [18]) Die Handschrift hat ganz deutlich bonis. — [19]) Hier hat der Verfasser den Begriff „sagte ich" ausgelassen. — [20]) Ein Eigenname. Zu deutsch: Kuklika, schreib' es auf, und trag es auf die andere Seite, und er hat es auch getragen, aber (etwas) von der Wahrheit weggerissen.

virtutes a viciis [21]) et preciosum a vili, et sicut homines granum colligendo servant, paleas reiiciunt, sic nos facere debemus [22]). Quid est granum nisi precepta dei [23]) et quid palee nisi statuta hominum?

Adde inique testis, statuta, que non sunt in lege fundata, et sunt legi contraria.

Sicut ergo granum reservatur et palea reiicitur, sic nos precepta dei teneamus et statuta hominum [24]) reiiciamus. Interrogatus quo anno, respondit, quod MCCCCIX post Iudica, ut credit tertia vel quarta feria, et alios plures articulos dixit se habere [25]). In domo item audivit famari, quod ipse Hus dixit, quod quidam Belial inter cetera scripsit, quod de anno domini MCCCCIX surgere debet qui evangelium Christi vellet destruere, et hic est iste Papa Alexander.

Sediciosus cum dei gracia nunquam fui, sed semper predicavi ut pacem homines invicem haberent et mutuo se diligerent.

Item supra articulo de sedicione respondit se audivisse, sed presens non interfuit, et alia omnia in eodem articulo contenta dici ex communi fama audivi. Item supra articulo, ubi dixit Magister Hus, quod Wikleff est katholicus doctor, et vellem quod ibi anima mea esset ubi est anima sua, et hoc in ambone, respondit quod dici audivit ex communi fama, et ibi fuit presens domina Barbara Petri de Mezeritz conthoralis, que premissis interfuit, et ab illa audivit.

Boemice nescio dicere katholicus nisi dicatur obeczni [26]), si autem dicatur krziestanski [27]), tunc dico et dixi, quod Wikleff, ut spero, fuit Christianus bonus, et spero, quod est in regno celorum, et sic dixi in sermone [28]):

---

[21]) Darüber roth *verum est.* — [22]) Darüber roth *verum est.* — [23]) Roth darüber *verum est.* — [24]) Darüber roth *illicita.* — [25]) Darüber roth *ut caritatis et castitatis.* Ist das nicht Spott? — [26]) Allgemein. — [27]) Christlich. — [28]) Ich möchte in der Hoffnung seyn, daß meine Seele dort wäre, wo die Seele Meister Johann Wikleff's ist.

Wnadiegi chtielbych aby tu byla ma dussie kdez gest Mistrowa Ianowa Wikleff, unde et hodie spero, quamvis non assero, quod sit de salvandis, quia nolo quemquam condempnare, de quo non habeo scripturam vel revelacionem vel spiritualem noticiam quod sit dampnatus. Dicit enim salvator: Nolite condemnare et non condempnabimini.

Item supra articulo illo, venerabilem Iohannem Wikleff hereticant, qui vera dixit, niekomu hlawu zwikle[29]**, respondit, ex communi fama se audivisse publice.**

Dixi et scripsi: O Wikleff Wikleff[30] *negednomu hlawu zwikless, an gyz mnohimi wykle, as wlastie knieziimi lakomimi.*

Item supra articulo, quod per suam predicacionem suscitat et suscitavit Boemos contra Theutonicos, respondit se audivisse, et de hoc est publica vox et fama, quod Boemi in hac parte sunt miseriores quam canes vel serpentes, quia canis defendit stramen in quo iacet, et si alius canis vellet eum amovere, contenderet secum[31]**, et serpens similiter, nos autem Theutonici premunt, et officia in Boemia occupant et nos tacemus, et ex hoc ut premittitur studentes a studio sunt repulsi etc.**

Quando invaserunt Bavari, similiter Misnenses regnum Boemorum et cremabant villas et martirisabant et occidebant Boemos pauperes, dolui de maliciis et dixi, quod in hac parte sunt miseriores Boemi quam canes vel serpentes, quod non defendunt habentes causam iustam regnum suum. Similiter dixi et dico, quod Boemi in regno Boemie secundum legem, ymmo secundum legem dei et secundum institucionem naturalem deberent esse

---

[29]) In diesem Worte liegt ein Spiel mit dem Namen Wikleff. Es heißt: er wird jemand den Kopf wacklig machen. — [30]) Wikleff, Wikleff, du wirst mehreren den Kopf wacklig machen, der ja schon vielen wackelt, und besonders den habsüchtigen Priestern. — [31]) Mit ihm.

primi in officio in regno Boemie, sicut et Francigene in regno Francie et Theotonici (sic) *in suis terris, ut Boemus sciret dirigere subditos Theutonicos* (sic), *quis profectus quod Boemus ignorans ydyoma Theutonicum in Theutonia plebanus vel episcopus revera tantum valebit, sicut circa gregem canis mutus non valens latrare, sic eciam nobis Boemis valet Theotonicus. Sciens ergo hoc esse legi dei et canonibus contrarium dico, quod hoc est illicitum. Studentes autem Theotonici non sunt repulsi per aliquem hominem, sed eorum iuramentum eos repulit, quo se obligaverunt sub pena excommunicacionis periurii, privacione honoris et sub pena centum sexagenorum, quod nullus eorum vult manere in studio nisi ipsi tres voces habeant in universitate studii Pragensis, et nacio Boemica tantum unam. Sed prevaluit domini regis mandatum iuxta fundacionem universitatis, quam sigillo aureo sancte memorie Karolus imperator confirmavit* [32]).

Dominus Iohannes predicator ecclesie Sancti Egidii in Praga inter alia deposuit. Deponit primo quod audivit Magistrum Iohannem Hus in sermone dixisse, quod possumus bene sine papa salvari, et multocies et predicat cottidie, festivo et aliis.

Purum mendacium, cum per multos dies festivos nec nomino papam [33]). *Absit enim, quod tempore Agnetis que occupabat papatum annis et amplius, quod tunc nullus potuisset salvari, quamvis non tunc fuit papa.*

Item ponit quod audivit ab eodem, quod existens in mortali peccato presbiter non absolvit, dicens, quomodo potest ligatus ligatum solvere?

Iste error quem mihi adscribit deponens plura quam dixi, iam tenetur per eos qui dicunt, quod sacerdotes ad

---

[32]) Nun steht am Rande roth geschrieben *Iohannes dictus Peklo.* Peklo heißt in tschechischer Sprache Hölle. — [33]) Nun folgt im Contexte *verum est.*

sanctum Michaelem et sanctum Martinum nec possunt absolvere, et ad ostendendum facto illum errorem, nec volunt confiteri, nec corpus Christi nec alia sacramenta recipere in illis suis parochiis, et hoc faciunt ex induccione confessorum Pragensium.

Item ponit post articulos sibi recitatos motu proprio, quod audivit ex ore ipsius Hus in lecto egritudinis decumbentis, ubi dixit, quod omnes XLV articuli extracti de libro Wikleff sunt veri, preter uno articulo de corpore Christi, et cum (*eum?*) adhuc posuit disputative non assertive subiiciens se correccioni aliorum.

Non est verum, quia non sunt illi XLV articuli omnes ipsius Wikleff quos tenuissem, sed conficti sunt per Magistrum Iohannem Hubner [34]*, cui sancte memorie in convocacione universitatis dixit Magister Nicolaus Litomisl: Tu false inique et mendose extraxisti articulos de libris qui non stant sic, et ego dixi, quod tales falsificatores librorum deberent dignius comburi quam isti combusti bene memorie Bethlyn et Wlaskam* (sic) *qui illo tempore propter falsificacionem croci* [35] *fuerunt combusti. Confiteor autem me dixisse, quod ad bonum sensum multi articuli sunt veri, quando vellent homines pie examinare, unde et postea nolui consentire quod omnes illi articuli dampnarentur, ne inciderem in illud: Veh, veh qui dicunt bonum malum, sed nec dico, quod omnes sunt veri, quia Hubneri articuli aliquot sunt falsi* [36].

Inter cetera sub iuramento deponit, quod audivit a Magistro Andrea Brod, quod in magna feria quinta cum scolare suo audivit a dicto Iohanne Hus, quod predicavit in ecclesia Sancti Galli, quod post consecracionem in sacramento altaris manet panis, et quod alias hereses de libro Wikleff ad populum predicavit.

---

[34]) Hübner. — [35]) Safran war bekanntlich im Mittelalter ein sehr beliebtes Gewürz. — [36]) Am Rande steht mit rother Tinte geschrieben *Benessio.*

Nunquam magna quinta feria predicavi ad sanctum Gallum, ymmo nunquam Boemice predicavi ad sanctum Gallum, vel Benessius mentitur in ponendo Brode et scolari suo mendacium, vel e converso ille mentitur sibi Benessio illud mendacium narrando, et nec scio dicere Boemice materialis quod sonaret ad proposicionem, et quando dicit, quod alias hereses de libris Wikleff ad populum predicavi, mentitur, quia nec unam ostenderet heresim quam predicassem.

Attestata et deposita per dominum Paulum Castuli predicatorem.

Dominus Paulus predicator olim Sancti Castuli sub iuramento deponit inter cetera, quod audivit a Magistro Iohanne Hus in sermone ad populum predicari, quod in sacramento altaris post consecracionem accidencia manent cum subiecto, ut in exemplo homo in tunica, et anima in corpore, sic deus in pane.

Ecce quam intricate iste mentitur, primo quia accidens nec subiectum potest in Boemico pertinenter exprimi, et quando dicit, ut in exemplo homo in tunica, vult iste nequam testis dicere, quod hoc est in tunica sicut accidens in subiecto, quod ego sic dixissem stulte, utinam saperet, intelligeret me dicentem sic, quod sicut homo velatur tunicatur, sic quodammodo corpus Christi velatur forma panis, et sicut anima est abscondita in corpore, sic corpus Christi est absconditum in forma panis. Iuxta illum cantum ecclesie: Quod non capis, quod non vides, animosa firmet fides, et iuxta illud Augustini de consecracione (?) dissert. secunda: Qui manducat quod videtur, panis est et calix, quod ěciam oculi renunciant, quomodo autem fides postulat instruenda, panis est corpus Christi, calix sanguis; hoc Augustinus.

Item quod Magister Iohannes Hus dixit in sermone [37]): quicunque est ligatus, non potest religare i. e. absolvere.

[37]) Roth darüber *mentitur.*

Iste error est in illis qui dicunt de sacerdotibus Sancti Nicolai, Sancti Michaelis etc. quod non possunt absolvere, et alia sacramenta ministrare.

Item quod idem Magister Hus predicans de corpore Christi dixisset: Ecce hic dicitur: ego sum panis et non corpus Christi pluribus vicibus resumendo, sed non applicuit si dixisset vivus, et cetera de aliis scripturis: venite commedite panem et non corpus meum, amputando et truncando scripturas.

In veritate iste iniquus testis amputavit et truncavit, sed dolose voluit. Christus enim dixit: ego sum panis, et hoc est corpus meum, quamvis non legi, quod dixisset: ego sum corpus, et ego dico quod in sacramento venerabili panis est corpus Christi. Dico enim in canone misse: Panem celestem accipiam, et accipio corpus Christi.

Item quod audivit ab eodem Iohanne Hus dici et predicari, quod nullus excommunicatur, nec potest excommunicari, nisi ille quem deus excommunicavit, et precipue propter pecuniam.

Iterum iste amputavit. Ego sepe dixi, quod nullus excommunicatur iuste, nec potest excommunicari iuste a prelato suo, nisi quem deus excommunicavit, nisi propter peccatum mortale, quia can. XI° 3a dicitur [37b]*. Nemo episcoporum quemlibet sine certa et manifesta peccati causa a communione privet ecclesiastica sub anathemate, quia anathema est eterne mortis dampnacio, et nonnisi pro mortali debet imponi crimine, et illi qui aliter non potuerit corrigi. Hoc* [38]*) dicit canon, et idem eciam Sanctus Thomas et Augustinus.*

Item ponit, quod mulier existens sine mortali peccato est dignior in omnibus quam papa.

Mentitur grosse. Nam nulla mulier facile secundum naturam, ut dicunt omnes philosophi, est dignior

---

[37b]) Corpus I. C. tom. I. p. 553. ed. Boehmer. — [38]) In der Handschrift steht hic.

viro, et per consequens nulla mulier in omnibus est dignior quam papa. Concedo tamen quod dixi, quod mulier dignissima mater salvatoris est dignior post Christum quolibet papa, et concedo quod dixi, quod Rebecca, que propinquius sequitur Christum in vita, et plus ipsum diligit quam papa, quod illa est sanctior, et per consequens dignior aput deum quam papa. Deus enim non respicit[39]) *personam, sed iuxta merita quemlibet premiat.*

Broda.

Deposicio medio iuramento per Magistrum Andream Brodam.

Magister Andreas Broda canonicus ecclesie Pragensis inter alia medio iuramento deponit. Ponit primo, sibi constare, quod Magister Hus procuravit a rege et a consilio litteras contra tres naciones ad obtinendum tres voces pro nacione Boemorum contra ordinacionem universitatis et contra concordiam factam inter naciones. Interrogatus quomodo sciat predicta, respondit se interfuisse Montibus Cutnis[40]) cum aliis magistris trium nacionum et in consiliis universitatis publicis hoc ipsum fecit, et induxit ad tantum, quod seniores magistri[41]) propter minas et terrores sua vota dicere non presumpserunt, quia si quis magistrorum dixit, quod ordinaciones firmate iuramento tenerentur, statim ipse Hus cum suis complicibus appellavit eum proditorem[42]) regis et regni, et ut presumit ipse deponens regi consilia revelavit, et sic credit articulum esse verum.

Hic ipse me non interrogatus a notario vocat proditorem consiliorum, se ipse ferit sagitta sua.

Item deponit, quod eodem colligente sermone[42a]), quem in Bethleem post prandium in cena domini predica-

---

[39]) In der Handschrift steht recipit. — [40]) Kuttenberg. — [41]) Roth am Rande: *o timidi quare veritatem non auderunt confiteri.* — [42]) Roth am Rande: *mentitur, nunquam vocavi aliquem magistrum proditorem.* — [42a]) sermonem?

turus erat, clericus suus Wenceslai nomine veniens dixit: Ecce iam dixit. Tunc testis dixit: Quis dixit et quid dixit? Respondit: Hus dixit, quod post consecracionem in eukaristia remanet panis, qui testis respondit: Male et pessime dixit.

Dixi et dico, quod in hostia remanet panis, qui dicit: Ego sum panis vite; et apostolus dicit: Probet se ipsum homo etc. quando de pane illo edat; et quomodo dicit quilibet sacerdos in missa: Panem celestem accipiam, et nomen domini invocabo. Sed quod iste dicit, quod in eukaristia remanet panis, non est verum, quia nescio dicere in Boemico eukaristia pertinenter, et si dicerem in eukaristia[43] *w dobre milosti, neb w dobrem daru ostawa chleb, quid hoc esset dictum ad propositum vel ad intelligenciam populi?*

Item deposuit, quod Magister Iohannes Hus veniens ad estuarium suum in collegio Caroli, in quo tunc dictus testis habitabat, dixit inter cetera: Ecce isti sacerdotes rurales[44]) male tractant[45]) propter hoc, quia predicavi, quod panis manet in hostia consecrata, et libenter vellem scire[46]), quid frangitur ibi, si ibi panis non manet. Tunc idem testis inspexit[47]) socios suos[48]) tunc ibidem presentes significans ut cogitarent[49]), et ipse hoc considerans statim exivit ab eodem. Postea Magister Nicolaus de Podwynie (*sic*) post ipsius Hussonis exitum dixit ad ipsum testem: Quare sibi[50]) nichil dixistis? respondit: volui talia plura ab eo audire.

---

[43]) In guter Gnade oder in guter Gabe bleibt das Brot. — [44]) Roth am Rande: *qui quando nominatur panis statim concipiunt de pane materiali, pisto in clibano materiali.* — [45]) Fehlt vielleicht me? — [46]) Roth am Rande: *ymmo Magister sentenciarum libenter scivisset.* — [47]) Roth darüber: *ut Iudas.* — [48]) Roth darüber: *Gregorium et Nicolaum.* — [49]) Roth darüber: *ut postea accusarent.* — [50]) sibi — ei.

O dolose, si male locutus fui, quare plura audire voluisti, et non ut fratrem corripuisti? Fuisti amicus in ore et dolosus inimicus in corde, ad tot annos parasti dolum in corde tuo.

Item deponit, quod Magister Hus in sermonibus suis scribendo nominavit Bonifacium papam hereticum.

Ostende iniquus testis, in quibus sermonibus scripsi, quod papa Bonifacius sit hereticus. Istud testatus es sine requisicione, et mentitus es sine scripti invencione, non enim invenies in meis scriptis, quod ego personam aliquam hereticem, nisi aliquem iuxta sentenciam sanctorum sic vocem, vel in genere dicendo, qui symoniam exercet, ille est hereticus, vel quicunque pertinaciter contrariatur scripture sacre dicto vel facto, ille est hereticus.

Magister Nicolaus de Podwienie deponit.

Magister Nicolaus de Podwienie medio suo iuramento deponit inter cetera, primo qualiter Magister Iohannes Hus venit ad estuarium Magistri Andree Brod ad collegium Caroli et ipso teste ibidem assistente inter cetera dixit: Ecce reverendi Magistri, quid isti rurales presbiteri locuuntur de me, ubi ego predicavi, quod in sacramento altaris remaneat substancia panis, vellem tamen libenter audire ab eis, quod dicerent michi, quid frangeretur ibi, si non remanet substancia panis. Et sic hiis cum aliis [51]) ipse testis [52]) videlicet Magistro Brod et Magistro Gregorio se inspexerunt, et ipse considerans discessit, et post modum ipse testis dixit ad dictos Magistros [53]) Andream et Gregorium: Ecce Magistri iam audistis ex ore ipsius, et nichil ad hoc dixistis? Et illi responderunt: Volumus plura audire ab eo.

Scilicet ut traderemus eum. Ecce iste cum Broda fuit, sed aliter testatur, quia Broda dixit, remanet pa-

---

[51]) Am Rande steht roth geschrieben das mir unverständliche *Leonis de Praga.* — [52]) Der Zeuge, nebst diesen andern anwesenden Personen; his für hiis. — [53]) Roth am Rande: *tres socii dolose mecum conversantes.*

nis, iste dicit, quia dixi remanet substancia panis, addidit iste mendose hanc diccionem substancia.

Nicolai plebani in Wssetat [54]).

Nicolaus plebanus in Wssetat inter cetera deponit sub iuramento, et primo deponit, quod audivit a Magistro Hus, quod in sacramento altaris post consecracionem remanet substancia panis [55]).

Testacio Wenceslai de Wodierad.

Wenceslaus de Wodierad [56]) *publicus notarius inter cetera sub iuramento deponit, primo quod audivit ex ore Magistri Hus in sermone ad populum predicantem et dicentem: Pueri laudetur deus omnipotens, quia Theutonicos exclusimus, et habemus propositum, pro quo instetimus, et sumus victores, et specialiter regraciamini domino Nicolao Augusti* (sic) *quod iste ad preces nostras coram rege effecit. Item deponit, quod pluries audivit a Magistro Iohanne Hus dici et predicari: Vere quid videtis, sepius dixi vobis, qua fide corpus Christi videmus in illo pane, qui per sacerdotem elevatur, adiungens, mutatis, quod sacerdos comedat de istis speciebus in tantum quod saturabitur, et calice bibat in tantum quod suffundetur.*

Dixi sepe, quod fide videmus corpus Christi in specie vel in forma panis, et sic in pane sicut loquitur Apostolus Corinth. I. 10. [57]) *panem quem frangimus, nonne participacio corporis domini est? Et Augustinus de consecracione dissert. II. dicit: Quod videtur panis est, et sacerdos sumens sacramentum dicit: Panem celestem accipimus etc.*

Item quod pluries ab ipso audierit, quod presbiter existens in mortali peccato non potest absolvere alium sibi confitentem.

---

[54]) Sprich Fschétat. — [55]) Roth darüber: *mentitur.* — [56]) Heißt zu deutsch: Jemand, der einem andern etwas abreißt. — [57]) 1 Korinth. 10, 16.

Mentitur hic cum aliis, sed verum est, quod dixi et dico, quod non potest sacerdos existens in peccato mortali absolvere alium digne sive meritorie, quia peccant sic in peccato mortali absolvendo.

Item dixit, quod audivit a Magistro Iohanne Hus in Bethleem ad populum predicantem, ubi dixit, quod non reciperet illam capellam plenam auro, quod recederet a dictis et via Wikleff.

Miscet hic mendax verum cum falso. Dixi enim, quod non reciperem capellam plenam auro, quod recederem a virtute quam cognovi ex dictis Wikleff, sed non dixi a via Wikleff. Quidquid enim veritatis dixit Wikleff recipio, non quia est veritas Wikleff, sed quia est veritas Christi. Nam dicit Augustinus contra Petilianum[58a]*) et habetur prima questione quinto capitulo: Dominus declarabat. Si ergo apostolus, nescio cuius alienigene testimonium, quia verum comperit eciam ipse atestatus est, cur nos aput quemlibet invenerimus quod Christi est et verum est, eciam si ille aput quem invenitur perversus et fallax est. Hec Augustinus.*

Item dixit, quod melius est iurare in vivo deo, quam in ymagine vel pargameno etc.

Istud dixi coram inquisitoribus Magistro Mauricio et Iaroslao episcopo, et coram vicario in spiritualibus, quando vexabant sacerdotem Abraham, dicentes coram me, quod noluissem[58b]*) iurare. Ad quem dixi coram ipsis: Non vis tu iurare? Qui respondit: Iuravi ipsis per deum vivum, quod volo veritatem dicere, et ipsi urgebant me, ut iurarem supra evangelium et ymaginem crucifixi. Quibus ego Iohannes Hus dixi, quod sanctus Iohannes Chrisostomus nos vocat stultos, qui expetunt iuramentum super creatura, quasi maius sit iurare per creaturam quam per deum. Et statim vicarius in spiritualibus no-*

[58a]) Der Satz lautet vollständig ed. Bened. t. IX. p. 238. non discernimus vitium quod homo habet, et veritatem quam non suam sed dei habet. — [58b]) Wahrscheinlich soll es heißen: noluisset.

mine Bibel dixit furiose: Ha Magister vos venistis huc ad audiendum, et non arguendum. Cui dixi: Ecce vos vultis istum sacerdotem condempnare, dicentes eum tenere errorem Waldensium, et ipse iuravit vobis per deum, estne hoc iustum? et alia multa loquebar eis.

Anno domini MCCCCIX articuli infra scripti dati sunt contra me, ad quos respondi domino Sbinconi Pragensi archiepiscopo sine iuramento.

Reverendissimus in Christo pater et dominus, dominus Sbinco, dei et apostolice sedis gracia sancte Pragensis ecclesie archiepiscopus, apostolice sedis legatus, advertens illud Genes. 18.[59]) descendam et videbo, si clamor qui ad nos pervenit, sed per famam, opere sit completus contra Magistrum Iohannem Hus predicantem in capella Bethleem, dat, facit, exhibet ex officio articulos, qui medio iuramento responderi mandatur per verbum, credit vel non credit, sive negat simpliciter vel affirmat coram venerabili viro magistro Mauricio, sacre pagine professore, nostro inquisitore.

Istum articulum formavit inferius dominus Protywa olim predicator de Bethleem, iam plebanus ecclesie sancti Clementis in Porzicz, et non posuit notarius in ipsius attestacione, dicit quod ante annos XV illud dixi.

Protywe.

Primo ponitur et articulatur, quod dictus Magister Iohannes Hus in dote sancti Michaelis in civitate maiori Prage coram magistris et presbiteris fide dignis contra determinacionem sancte matris Romane et universalis ecclesie dixit et dicere non erubuit, quod sacerdos existens in mortali peccato non potest conficere venerabile corporis Christi sacramentum, et alia ecclesie sacramenta porrigere.

Scit omnis populus, qui visitat meos sermones, quod predicavi oppositum, dicens, quod tam malus sacerdos quam bonus conficit et non plus a bono quam a malo fit

[59]) Genesis 18, 21.

sacramentum, quia divina virtus operatur per bonum et malum sacerdotem.

Item ponitur, quod dum auctoritates doctorum in opposicionem fuerunt sibi per aliquos inducte et specialiter de beato Gregorio, dixit et dicere non erubuit, quod et Gregorius ipse fuit prlenecz, videat dicta sua qui vult et inveniet, quod in omnibus semper prlenczavit.

Verum est, dixi sepe laudando, optimum esse ritmizatorem, magnum doctorem sanctum papam Gregorium, cuius sermo inter aliorum scriptorum dicta est michi valde placabilis, et racione bone expositionis et racione dulcedinis verborum quam ponit pulcris ritmis.

Item ponitur, quod post multas altercaciones dixit et dicere non erubuit: Vultis scire, quare ego dico, quod sacerdos, si est in gracia, hoc efficit, quod panis ille consecretur, et sub illo pane est corpus Christi, si autem est extra graciam, tunc nil efficit, quia nec est ibi corpus Christi, nec panis consecratur, sed manet post prolacionem verborum sicut antea fuit panis.

Illud falsissimum dictum dominus Protywa imposuit respondens in attestacione sua notario querenti, quando hoc dixerim, quod credit, quod anno domini MCCCLXXXIX vel quasi; interrogatus, quo loco, respondit, quod in dote sancti Michaelis, et tunc dicit: Predicavit ipse Iohannes in ecclesia sancti Michaelis; sed et ibi mentitur, quia ego adhuc illo anno non fui sacerdos.

Item ponitur, quod in domo Wenceslai picariatoris post prandium inmediate, coram magistro quodam et presbitero et aliquibus laicis dicere non erubuit atque dixit, quando facta fuit mencio de submersione domini Iohannis pie memorie [60])

---

[60]) Johannes aus Nepomuk, der erst durch jesuitische Bemühungen zum vornehmsten Schutzheiligen Böhmens gemacht worden ist. Die gründlichste Widerlegung seines vorgeblichen Märtyrerthums findet sich in einem zur Vertheidigung desselben geschriebenen Buche: Pater Zimmermann, Vorbothe einer Lebensbeschreibung des heiligen Johann

et Puchnik ac de Cani Pragensi [61]) submersione [62]) detentione, quod interdictum poni debuisset, predictus Magister Iohannes Hus scandalose dixit: Magnum quid quando illi popones [63]) detinentur! Dicatis racionem, quare a laude dei cessari deberet!

Istud dictum conservavit Protywa a longo tempore, sed adiecit mendacium. Ego dixi, quod non est racio in scriptura Christi, quod propter me poponem vel alium si incarcerer vel occiderer, quod a laude dei et a divinis cessarent per totum regnum. Dicatis scripturam vel racionem dixi ad Protywam, et estimo, quod non invenit usque hodie in lege Christi racionem, quod deberent propter detencionem sacerdotis cessare a divinis.

Item ponitur, quod cum dictum sibi fuisset, quia canoniste et canones hoc statuerunt et tenet ecclesia Romana. Tunc predictus Magister Iohannes Hus dixit et dicere non erubuit: Importune, manu aplicata mense fortiter. Quid Romana ecclesia? ibi Antichristus fixit pedem, qui difficile potest moneri.

Romanam ecclesiam nunquam abieci, quia voco Romanam ecclesiam sicut sanctus Ieronimus, Augustinus et alii sancti, omnes Christianos, qui fidem Christi tenent, quam docuerunt sancti apostoli Petrus et Paulus Rome. Et planum est sicut sancti dicunt, quod nedum Antichristus i. e. homo malus, sed et caput malorum hominum fixit pedem i. e. affectum suum, ut possit evertere fidem Iesu Christi et presertim in curia Romana.

Item ponitur, quod dominus noster archiepiscopus nedum per suas patentes litteras, sed eciam synodaliter prohibuit, quod scandalosa non predicentur per quempiam,

---

von Nepomuk. Prag 1829. 8. — [61]) Hier hat der hussitische Zusammensteller des Buches einem selbstgemachten Wortspiele Raum gegeben. Während nämlich im Manuscript ganz deutlich de Cani Pragensi steht, soll es heißen decani Pragensis. — [62]) submersione ist im Mscpt. unterstrichen. — [63]) popones, Pfaffen, ist jetzt bei den Tschechen nicht mehr gebräuchlich.

sed evangelium, epistole sacre scripture edificantes subditos ad salutem, quod est verum notorium et manifestum.

Placet michi, quod sic dominus archiepiscopus, cum et deus illa prohibet.

Item ponitur articulariter, quod predictus Magister Iohannes Hus post prohibicionem non cessavit neque cessat et desistit a predicacionibus scandalosis contra clerum excessive et erronee, populum excitando et famam ipsorum et eorum subditos destruendo et ab obediencia retrahendo, ita quod discurrunt ad eum ubi deberent in eorum plebibus remanere et instrui de lege Christi et obediencia superiorum.

Hic dico, quod de gracia dei scandalose spero nunquam predicavi. Contra cleri crimina predicavi et predicabo spero in concilio, non excessive nec erronee, nec famam eorum destruendo bonam, sed reformando bonam et destruendo malam. Qui enim intendit crimina in proximis bono affectu destruere, ille desiderat ipsorum maximam famam laudabilem reformare. O quam gloriosum erit illi, qui propter predicacionem, quam audit contra sua crimina ipsa deserit, et post bene vivens laudem dei et sanctorum omnium promeretur! Subditorum famam et nec ipsos cum dei gracia destruxi, nec ab obediencia sancta retraxi, sed ab illicita, ne in malo prelatis vel plebanis subditi obedirent.

Item ad speciem descendendo ponitur et articulatur, quod predictus Magister Iohannes Hus et predicare et dicere non erubuit in ambone, non distinguendo, an postea vel ante sacramentorum ministracionem: Quicunque exigit aliquid est hereticus etc. Per suam erroneam predicacionem maliciose infamiam, iniuriam et destruccionem plebanorum declarans antecedencia, sed conseqnencia occultans, ut in illo capitulo ad apostolicam de Symonia [63b]) dicitur. Ibi e contra vero quidam laudabilem consuetudinem erga sanctam ecclesiam, pia fidelium devocione introductam, experimento here-

[63b]) Corpus I. C. tom. I. p. 345. ed. Boehmer.

tice pravitatis nititur infringere, sub pretextu canonice pietatis, et sequitur quapropter pravas exacciones fieri prohibemus et pias consuetudines precipimus observari, statuentes, ut libere conferantur ecclesiastica sacramenta. Sed per episcopum loci veritate cognita compescantur, qui maliciose laudabilem consuetudinem immutare nituntur.

O quam sollicite ista verba Innocencii suscipiunt et preconisant, sed quod dicit Innocencius prima questione 3ta[64]) *„si quis prebendas vel prioratum seu decanatum vel promocionem aliquam ecclesiasticam seu quodlibet sacramentum ecclesiasticum, utpote crisma vel oleum sanctum et consecraciones altarium vel ecclesiarum interveniente execrabili ardore avaricie* (per?) *pecuniam acquisivit, honore male acquisito careat, et emptor atque venditor nota infamie percellantur et nec pro pastu nec sub obtentu alicuius consuetudinis ante vel post aliquid exigatur, vel ipse dare presumat, quoniam symoniacum est, sed libere absque diminucione aliqua collata sibi dignitate atque beneficio perfruatur. Hec Innocencius.*

Item ponitur et est notorium, quod predicans errores de sacramentorum ministracione et exaccione non distinguendo, sed simpliciter in sancta sinodo non est veritus predicare inferendo et asserendo omnes illos hereticos, qui aliquid exigunt circa ministracionem sacramentorum, quia licet accio de hoc non competat alicui. Tamen officio iudicis laici debent compelli ad consuetudines circa talia observatas, ut in dicto capitulo ad apostolicam.

Si in sinodo aliquid predicavi erronei, quare doctor Adamus vicarius tunc in spiritualibus statim ascendens post sermonem meum fecit exhortacionem, laudans per omnia sermonem meum? et illum sermonem dedi domino Sbinconi tunc archiepiscopo, qui sedit audiendo sermonem, et nunquam michi verbum dixit, nec sui officiales nec aliquis prelatorum.

---

[64]) Corpus I. C. ed. Boehmer tom. I. p. 345.

Item ponitur, quod predicare publice non erubuit, quod Wikleff est katholicus doctor, et vellem, quod anima mea ibi esset, ubi est ipsius. Cum tamen magistri de universitate Boemice nacionis condempnant suos articulos XLV, imo et sedes apostolica condempnat articulos suos.

Katholicus in Boemico nescio bene dicere, nisi dicam obeczni, si autem dicatur krziestanski, tunc dico et dixi, quod Wikleff, ut spero, fuit bonus Christianus, et spero quod est in regno celorum. Et sic dixi in sermone: W nadiegi chtielbych aby tu ma dussie byla kdez gest Mistrowa Ianowa Wikleff. Et hoc spero, quamvis non assero, quod sit de salvandis, quia nolo quemquam condempnare, de quo non habeam scripturam vel revelacionem vel spiritualem noticiam, quod sit dampnatus. Dicit enim salvator: Nolite condempnare et non condempnabimini.

Item ponitur, quod predicando epistolam beati Petri Estote subditi, habuit dicere: Ista est excommunicacio, hic est veritas [65]), quid excommunicacio [66]) (?) non potest prelatus aliquem excommunicare nisi deus excommunicat eum.

Dixi et dico, quod non potest prelatus aliquem excommunicare iuste sic, quod illa sit iusta excommunicacio, nisi deus prius excommunicet. Alias non diceret Propheta: Maledicent ipsi, tu autem benedices, nec Deus diceret: Benediccionibus vestris.

Item ponitur, quod dixit subsequens in predicacione: Illum virum venerabilem Iohannem Wikleff hereticant, qui vera dixit: niekomu hlawu zwikle.

Venerabilem non estimo quod dixerim, quia in Boemico non bene apropriatur, sed dixi sepe, quod hereticant Wikleff multi ex odio propter hoc, quia veritatem ostendens, quomodo clerus debet vivere secundum legem

---

[65]) Das ist wahr, nach tschechischer Redeweise. — [66]) Die Worte quid excommunicacio sind doppelt geschrieben.

Christi. Et dixi et scripsi: O Wikleff, Wikleff negednomu ty hlawu zwikless, an gyz mnohimi wykle, as wlastye knyezimi lakomimi.

Item ponitur, quod per suam predicacionem suscitat inter Theutonicos et Boemicos contencionem.

Nego nisi Theutonici et Boemi inimici capiunt occasionem, tunc forte verum est. Christus enim fuit petra scandali, lapis offensionis non credentibus, qui Christus scit, quod plus diligo bonum Theutonicum, quam malum Boemum, eciam si sit frater meus germanus etc.

Item ponitur, quod per suam predicacionem concitaret populum contra dominum archiepiscopum atque clerum, adeo quod de sua predicacione venerint cum magno tumultu ante curiam archiepiscopalem cum sediciosis verbis. Et nisi predictus dominus archiepiscopus industriose ipsos amonuisset, forte aliqua mala fieri procurasse.

Ista accusacio est similis accusacioni Christi, quod commovit universam Iudeam incipiens a Galilea usque huc.

Ex predictis igitur et aliis causis quam plurimis hic non expressis dominus archiepiscopus precepit atque mandat, quod predictus magister Iohannes Hus doceat de ereccione capelle dicte Bethleem, in qua predicat populo non proprio sed alieno.

Docet ereccionem Bethleem domini Iohannis archiepiscopi, qui primos lapides posuit confirmacio, domini regis libertacio, Gregorii pape privilegiacio. Ego autem auctoritate dei et archiepiscopi vocatus et confirmatus ad predicacionem verbi dei predicavi in illa capella verbum dei. Qui non [67] *est obligatus, quod non audiat verbum dei nisi in sua parochia, quia tunc fratres et monachi non deberent predicare nec aliquis plebanus nec suus vicarius deberet ad audiendum verbum dei alienos parochianos admittere.*

[67]) Quia nemo?

Item quatenus doceat, cuius auctoritate in dicta capella solempniter et cum cantu divina peraguntur per eum vel alios sacerdotes clericos et ministros.

Respondetur, quod auctoritate divina et auctoritate ereccionis et confirmacionis ipsius capelle.

Articulacto Michaelis de Causis instigatoris tunc contra Magistrum Iohannem Hus in curia Romana.

Hic posui articulos, quos posuit Michael olim plebanus sancti Adalberti, qui vocatur Michael de Causis in libello oblato contra me Hus, ad quos pono responsiones, ut non peccent in me proximi estimantes, quod illos articulos docuissem.

Articulavit autem cetera sic. Primo quod Magister Iohannes Hus tam de mense Iunii anno domini MCCCCXI quam eciam ante et post in capella Bethleem predicans ad populum tunc in numero trium milium et plurium in dicta capella collectum et eciam in diversis aliis locis civitatis Pragensis in diversis vicibus multos errores et hereses, tam ex dictis libris dicti quondam Iohannis Wikleff, quam ex sua protervitate et dolositate astruxit, exercuit, disputavit et pro posse defendit, maxime infra scriptos.

Hic instigator audacter mentitur, et tantum est sibi minus credendum de quanto amplius mentitur ipse instigator.

Primo quod post consecracionem hostie in altari manet panis materialis.

Mentitur.

Item quod sacerdos existens in peccato mortali non conficit corpus Christi.

Mentitur.

Item quod indulgencie a domino papa seu episcopo concesse nichil prosunt.

Mentitur. Quando enim papa vel episcopus penitentem absolvit, ipse dat sibi[68]) indulgenciam peccato-

[68]) sibi — ei.

rum ministerialiter, sed pecuniales indulgencie que venduntur, ille in scriptura non habent locum, ut iuxta pecuniam mensurentur.

Item quod papa sit antichristus.

Non dixi. Sed dixi, si papa vendit beneficia, si est superbus, avarus et aliter in moribus Christo contrarius, tunc est antichristus, sed absit quod exinde sequitur, quod omnis papa sit antichristus. Bonus enim papa, ut sanctus Gregorius, non est antichristus, nec fuit unquam[69]*, ut estimo.*

Item quod Romana curia sit Synagoga Sathane.

Istud non dico assertive, sed sic audivi dici ab illis qui veniebant de Romana curia. Et si ibi sunt ambiciosi, avari, superbi, sicut dicit beatus Bernardus in libro ad Eugenium, tunc verum est. Sed exinde non sequitur, quod quilibet existens in Romana curia sit malus.

Item quod prefatus Iohannes Hus iam dictos et diversos alios errores sepius ore polluto, coram populi multitudine, et in locis tam publicis quam privatis et diversis vicibus in dicta civitate Pragensi asseruit, tenuit et defendit.

Mentitur, et si populus, qui visitavit sermones meos, ista audiret, diceret quod mentitur.

Item dixit, quod seculares deberent aufferre clericis bona temporalia, et quod hoc esset meritorium.

Mentitur. Quamvis dixi, quod quando sacerdotes nolunt bene vivere, sed vivunt manifeste male, ut concubinas continentes publice, ludentes taxillos, ad moniconem patroni vel parochianorum nolunt emendari, tunc post accusacionem coram dyocesano factam si non emendarent vitam suam, possunt eis retinere decimas, ea racione ut emendarent vitam suam, quod si nollent emendare, quoddarent pauperibus, et non nutrirent manifestos inimicos domini nostri Iesu Christi.

---

[69]) Die Handschrift hat umcquam.

Item quod dictus Iohannes Hus in prefata capella ad populum tunc inibi in maxima multitudine congregatum, predicans inter alia ore polluto prorupit in hec verba alloquens populum: Ecce papa nuper defunctus, devovendo bone memorie Alexandrum quintum, scribit in litteris suis archiepiscopo Pragensi pro exstirpandis erroribus per Magistrum Iohannem Wikleff in Boemia et Moravia, ac alibi in suis libris seminatis, prout audistis ex litteris eiusdem nuper prelectis, quod multi sunt homines, articulos ex eiusdem Iohannis Wikleff contra fidem tenentes, quorum corda sunt heresi infecta, et ego dico, et deo regracior quod nullum vidi Boemum hereticum.

Inter omnes articulos iste est, qui mendacio non est infectus. Dixi enim sic et adhuc dico, quod Alexander papa scripsit ex inducione Pragensi, et ego adhuc dico et deo regracior, quod nullum vidi Boemum hereticum, quem ego scirem esse hereticum, nisi scirem eum pertinaciter defendere errorem sacre scripture contrarium.

Item quod ad verba huiusmodi ipsius Iohannis Hus totus populus adstatim clamando respondit: mentitur mentitur, devovendo prefatum dominum Alexandrum.

Hic mentitur, nam populus non clamavit. Sed quando ego dixi, prelati nostri portaverunt nobis bullam, in qua scribitur, quod multorum corda sunt heresi in Pragensi civitate infecta, tunc populus clamavit: mentiuntur mentiuntur, scilicet prelati, qui accusaverunt nos et bullam acquisierunt.

Item dixit, quod homo non deberet excommunicari nisi pro mortali peccato, sed ipse Iohannes Hus nullum tale peccatum in se haberet.

Hic mendax miscet verum cum falso. Verum est enim quod dixi, quod homo non deberet excommunicari, nisi pro mortali peccato, sicut sancti doctores dicunt et canones. Sed non est verum quod dixerim, me nullum peccatum mortale habere. Nam ego nescio si gracia vel

odio dignus sum, et sic nescio si sum in peccato mortali vel non, spero tamen de gracia dei, quod non sum in peccato mortali.

Item dixit, quod supradicta excommunicacio in eum lata nec sibi nec alicui esse nociva sed converteretur in benediccionem, et quod ipsius, Iohannis Hus inobediencia [70]) esset bona.

Dixi et dico, quod nec michi nec alicui innocenti excommunicacio iniusta, dum ipsam patienter et humiliter tollerat (sic) *et ipsa convertitur in benediccionem, iuxta illud prophete in psalmo: Maledicent ipsi, tu autem benedices. Et iuxta illud propheticum, quo dixit deus: Benedicam malediccionibus vestris. Et iuxta illud Matthei quinto: Beati estis, cum maledixerint vobis homines et dixerint omne malum adversum vos mentientes propter me. Gaudete et exultate quoniam merces vestra copiosa est in celis.*

Item quod prefatus Iohannes Hus ut dictum populum apercius inducere valeret contra dictos homines archiepiscopos, prelatos et clerum, predicans ad populum ut sediciones et scandala generaret, exposuit tunc in dicta capella in maxima multitudine congregato populo, quod rex Anglie abstulisset omnia bona archiepiscopis, episcopis et aliis prelatis ac clericis sui regni, quod plures ex iis interfecisset.

Iste totus articulus est falsus et mendosus, nec sediciones nec scandala volui generare, sed extirpare, et de rege Anglie quod dixerim est omnino falsum, quamvis audivi, quod episcopi et monachi tenuerint campum contra regem, quod tunc vincens decollare precepit unum episcopum, et aliquos monachos precepit suspendere.

Item quod idem Iohannes Hus premissa dixit et exposuit ad illum finem et effectum, ut populum incitaret et induceret ad persequendum dominum archiepiscopum et cle-

[70]) Roth am Rande: *qua obstiti mandato illicito.*

rum, tam in corporibus quam rebus suis, ut sic per huiusmodi sediciones suam valuisset et valeret maliciam eciam errores collorare et continuare.

Iste eciam totus articulus est plenus mendacio. Quia nunquam populum incitavi vel induxi ad persequendum archiepiscopum et clerum, nec unquam volui, sed nec volo nec vellem maliciam vel errores colorare et continuare.

Item quod dictus Iohannes Hus ultra premissa diversos errores sepius in predicta capella predicavit et predicat cotidie, unde et ex quibus magna divisio primo inter magistros et scolares dicti studii et dictum inter archiepiscopum et prelatos et clerum, ac populum dicte civitatis Pragensis fuit et est exorta, et magna scandala iam evenerunt, adeo quasi totus populus factus est inobediens mandatorum dicti archiepiscopi et aliorum suorum prelatorum et rectorum ecclesiarum et timentur gravia evenire, nisi celeriter provideatur.

Super mendacio fundatur iste longus articulus et est totus falsus, quia non propter meam predicacionem est divisio inter magistros et scolares, nec lis est exorta, nec scandala evenerunt, nisi occasionaliter hoc fieret, sicut per predicacionem veram Christi et suorum apostolorum multi divisi fuerunt et alii scandalizati, ymmo et ipsi discipuli fuerunt in Christo scandalizati.

Item quod ultra premissa dictus Iohannes Hus ab uno et duobus annis proxime preteritis fuit et erat fautor et eruditor et defensor errorum et heresium predictorum in libris dicti quondam Iohannis Wikleff, heresiarcha [70b]) descriptorum, atque de his omnibus in civitate et dyoecesi Pragensi publice diffamatus. Quapropter ipse Iohannes Hus non solum hereticus, ymmo heresiarcha censeri debet, et pro tali et ut talis habitus, tentus, nominatus et reputatus, prout habetur, tenetur, nominatur et reputatur palam et pub-

[70b]) heresiarche?

blice ab omnibus[71]) de illis partibus orthodoxis et fidelibus.

Hic fabricator mendaciorum convolvit et evomit multa mendacia, sed mentita est iniquitas sibi. Nunquam enim ex dei gracia eram fautor, eruditor et defensor errorum et heresium, et nec reputor heresiarcha palam et publice ab omnibus de nostris partibus orthodoxis et fidelibus, ymmo plures fideles si audirent istud scriptum mendacium Michaelis, dicerent quod mentitur.

Petit igitur protestacione premissa, hic repetita dictus instigator, nomine quo supra, per vos reverendissimum patrem vestramque diffinitam sentenciam pronunciari, decerni et declarari prefatum Iohannem Hus fuisse et esse credentem hereticum et defensorem errorum contra fidem katholicam ac hereticum ac heresiarcham rebellem et inobedientem mandatis apostolicis et dictis domini archiepiscopi, sibi non licuisse nec licere predicasse et docuisse supradicta aut aliquid ipsorum, sibique tanquam scandaloso, sedicioso inhibendum fore, per vos inhiberi officium predicacionis, et ne de cetero predicet, ymmo quod per omnia supradicta publice per eum predicata, publice coram magna multitudine in dicta civitate Pragensi debeat abiurare et revocare, et ea omnia fuisse et esse contra fidem katholicam et canonicas sancciones et sanctorum patrum instituta publice asserere et affirmare debeat, ipsumque ut credentem hereticum, et defensorem hereticorum ac hereticum et heresiarcham ac sediciosum et mandatorum apostolicorum contemptorem premissorum occasione ac alias iuxta canonicas sancciones puniendum fore et per vos puniri.

Isti sunt gravissimi articuli in libello a Michaele de Smradarz[72]) *contra me mendaciter oblati, cuius Michaelis mendacium iudex iustissimus iudicabit.*

[71]) Roth am Rande: *hic grosse mentitur.* — [72]) Smradarz, der Stänker. In der That sind die Namen fast aller gegen Hus auftretender Personen sehr ominöser Art.

2.

Bemerkungen zum Alten Testament aus dem Buche Cosri.

Von

Dr. Fr. Köster.

Das Buch Cosri gehört anerkanntermaßen zu den werthvollesten rabbinischen Schriften; nicht blos seiner Sprache wegen, indem es, die philosophischen Kunstwörter abgerechnet, rein hebräisch geschrieben ist, sondern auch durch die Wichtigkeit seines Inhalts. Verfasser desselben war der spanische R. Juda Halevi, welcher um 1140 lebte, also ein etwas älterer Zeitgenosse des Abenesra; das ursprünglich arabisch abgefaßte Buch wurde bald nach seinem Tode von R. Aben Tybbon in's Hebräische übersetzt. Es enthält in fünf Theilen eine Vertheidigung des rabbinischen Judenthums gegen Philosophen, Christen, Muhammedaner und Karaiten. Nun sind freilich die beiden letzten Theile wenig genießbar; denn sie ergehen sich in höchst abstrusen Erklärungen der kabbalistischen Philosophie über Gott und Welt, nach dem Buche Jezirah; allein die drei ersten bieten manches Interessante, theils durch die Art und Weise ihrer Polemik, und theils durch die eingestreuten exegetischen Bemerkungen.

Die Einkleidung ist nämlich folgende. Ein König Cosar (wahrscheinlich: König der Chazaren in Asien, welche man damals als das ungläubigste Volk der Erde betrachtete) hört im Traume zu wiederholten Malen die Stimme: „deine Absicht ist gut; aber dein Thun ist nicht gut!" Um nun zu erfahren, in welcher Religion das gute Thun gelehrt werde, wendet sich dieser König der Reihe nach an einen epikureischen Philosophen, einen Christen und einen Muhammedaner; allein er erkennt bald, daß

die philosophische Religion sich nur auf probable Argumente, nicht auf Gewißheit gründe. Weil aber auch die christliche und muhammedanische Religion theils die Göttlichkeit der jüdischen anerkennen, und theils von der gesunden Vernunft (הַסְּבָרָא) widerlegt werden, da es ihnen an tüchtigen Erfahrungsbeweisen mangelt: so beschließt er, sich an das verachtete Volk der Juden zu wenden, dessen Lehren allgemein als göttlich gelten, durch Thatbeweise beglaubigt sind, und von China (צין) bis Spanien vollkommen übereinstimmen. I. §. 5—13. a).

Hören wir, wie der Verfasser bei dieser Gelegenheit das Christenthum schildert! „Wir Christen glauben eine Schöpfung der Welt aus Nichts, und überhaupt Alles, was in den heiligen Büchern der Juden steht. Aber am Ende des jüdischen Staates incorporirte sich die Gottheit (נגשמה האלהות) im Schooße einer vornehmen Jungfrau aus Israel, so daß diese den Messias gebar, scheinbar als Propheten, in der That aber als Gott (Deum latentem, prophetam visibilem). Als die Juden nun den Messias an's Kreuz schlugen, wich die Gottheit von ihnen; und jetzt sind wir das wahre Israel, nämlich die Nachfolger jener zwölf Apostel, welche die zwölf Stämme repräsentiren. Wir lehren in der Einheit Gottes eine Dreiheit von Vater, Sohn und Geist; und folgen außer dem alten Testamente (welches Matth. 5, 17. bestätigt worden) den Statuten des Apostels Petrus." An diesen letzten Worten erkennt man deutlich das römische Christenthum in der Periode der beginnenden Kreuzzüge und der aufblühenden Scholastik.

Aus der nun folgenden weiteren Unterhaltung des Königs mit den Rabbinen (הַחֲבֵרִים) wollen wir Einiges aus-

a) Hiebei die für jene Zeit merkwürdige Notiz, daß die Inder (הודו) zwar eine Chronologie von vielen tausend Jahren aufstellten, aber in fabelhaften Büchern, denen jede öffentliche Auctorität fehle.

heben, was für die Exegese des Alten Testaments entweder unmittelbar, oder mittelbar von Wichtigkeit ist.

I. §. 5. heißt es: daß Gott mit Fleisch und Blut (בָּשָׂר וָדָם) geredet habe, könne nur durch Wunder bewiesen werden; und eben so III. §. 67.: Fleisch und Blut konnten die Mischnah nicht hervorbringen. Diese Bezeichnung der menschlichen Natur, sofern sie an sich des göttlichen Lebens und göttlicher Offenbarung unfähig ist, kommt auch im neuen Testament häufig vor (Matth. 16, 17. 1 Kor. 15, 50. Gal. 1, 16., vergl. Sirach 17, 30.), während sie im a. Test. noch nicht zu finden ist; muß also aus dem Rabbinischen abgeleitet werden.

Einen wichtigen Gegenstand behandelt unser Buch I. §. 103 ff. und III. §. 20 ff., nämlich den Glauben an Unsterblichkeit, dessen Mangel im alten Test. man den Juden so oft zum Vorwurfe mache. Dagegen wird — freilich irrthümlich — behauptet, daß die anderen Religionen erst nach dem Tode eine Verbindung mit Gott eintreten lassen, die jüdische aber schon in diesem Leben, denn es heiße 2 Mos. 19, 5.: „so sollt ihr mein Volk seyn und ich will euch führen." Der glänzendste Beweis dieser Verbindung Israels mit Jehova sey die ihm geschenkte Gabe der Prophetie; denn durch sie trete das Volk in Verwandtschaft mit dem Göttlichen, werde über das blos Sinnliche erhoben, und sey also bei dem Verschwinden der leiblichen Organe vor Vernichtung gesichert (בוֹטְחָה מִן הַמּוֹר). Dieß wird durch eine sinnige Parabel erläutert: „wenn ein ferner König einem Volke durch außerordentliche Gesandten geholfen und ihm sonst viel Gutes erwiesen hätte, und dieses Volk würde nun gezwungen, sein Land zu verlassen: sollte jener ferne König es dann nicht gern zu sich nehmen?" Daß im alten Test. nur wenig von Unsterblichkeit gesprochen werde, sey wahr; habe aber seinen Grund darin, weil es sich auf die gegenwärtigen Gnadenbeweise Gottes einschränke. Und es fehle nicht an Fingerzeigen

für den Glauben an ein ewiges Leben: Kohel. 12, 7. werde die Rückkehr des Geistes zu Gott gelehrt, Jes. 26, 19. Ezech. 37. Dan. 12. die Auferstehung. Den Volksglauben an Fortdauer beweise der dem Saul weissagende Schatten Samuels; weiter führe die Schilderung des überirdischen Gartens Eden, Henoch's und Elia's Himmelfahrt, und die Hoffnung auf Elia's Wiederkunft, Malach. 4, 5. Selbst jenes Wort Bileam's, 4 Mos. 23, 10.: „o daß ich stürbe des Todes dieser Gerechten! daß mein Ende wie das ihre wäre!" habe keinen Sinn, wenn es nicht auf die Unsterblichkeit bezogen würde. — In allem Diesen liegt eine tiefe Wahrheit, welche von den neueren Schriftstellern über die Unsterblichkeitslehre des alten Test. zu wenig ist beachtet worden [a]). Freilich tönt in demselben von Anfang bis zu Ende das Wort: „wer kann Gott im Grabe (dem Reiche der Vernichtung) preisen?" aber diese Klage über das Aufhören der irdischen Existenz ist keine Läugnung der Unsterblichkeit, sondern höchstens ein Verschweigen, ein Dahingestelltseynlassen. Mose mußte sein rohes Volk auf den Lohn dieses Lebens hinweisen, um es dem Jehova treu zu erhalten; aber konnte er nicht erwarten, daß der Prophet, der nach ihm kommen sollte, ein reiferes Geschlecht, auch für diese Lehre, finden werde? Wirklich liegt in dem bildlosen Monotheismus und in dem festen Anhalten Israels an Jehova ein Keim der Unsterblichkeitslehre, welcher bei gehöriger Befruchtung sich unfehlbar entwickeln mußte. Ist Gott ein überweltliches, geistiges Wesen, so bedarf es nur geringen Nachdenkens, um auf ein überirdisches Geisterreich zu kommen. Ich halte daher auch die Annahme, daß der Unsterblichkeitsglaube der Juden nach dem Exil aus fremden

a) Nur der sel. Menken in seiner Anleitung zum Unterricht in der h. Schrift, S. 217 ff. geht tiefer auf diesen Gegenstand ein. Schade, daß er auf solchen Volksglauben, wie von Samuels Schatten, zu viel Gewicht legt; denn den hatten freilich die homerischen Griechen auch.

(chaldäischen) Einflüssen abzuleiten sey, weder für nöthig, noch für sicher. Besonders hat man die vielen Stellen des Psalters noch nicht genug erwogen, welche den Glauben an eine ewige, unzertrennliche Verbindung des Frommen mit Gott aussprechen. So Psalm 12, 8. 13, 6. 16, 10. 17, 15. 23, 6. 30, 13. 37, 40. und besonders 49, 16. 73, 26. Diese Stellen sind nicht alle gleich deutlich; aber eine, ich möchte sagen, fides implicita an Unsterblichkeit liegt ihnen allerdings zum Grunde.

II. §. 34. kommt der Verf. auf die berühmte Stelle Jes. 53., und erklärt sie, wie zu erwarten stand, von der jetzigen Erniedrigung und künftigen Herrlichkeit des jüdischen Volkes. Dabei macht er selbst den Einwurf: ob die Heiden von Israel sagen könnten: „Fürwahr, er trug unsere Krankheit?" (V. 4.); welchen er aber, sinnreich genug, also hinwegräumt. Israel sey durch seinen Monotheismus der Mittelpunct, gleichsam das Herz der Menschheit. Wie nun vom Herzen alles Leben des Leibes ausgeht, aber auch alle Schwachheiten und Verderbnisse des Leibes da am stärksten empfunden werden; so sey Israel einerseits der Retter für alle Völker, müsse aber auch in seiner Erniedrigung, da es mit den Heiden vermischt lebe, an allen Sünden und Strafen derselben Theil nehmen. Darum heiße es V. 5.: „er wurde um unserer Sünde willen zerschlagen und die uns heilsame Züchtigung lag auf ihm." Die Schwierigkeit wird indessen nicht gelöst, daß von V. 9. an offenbar von einem stellvertretenden Tode des Knechtes Jehova's die Rede ist.

II. §. 56. die richtige Bemerkung, daß Psalm 19. zuerst die irdische Sonne gepriesen werde, um dann die geistige Sonne (des Gesetzes) desto stärker hervorzuheben.

III. §. 22 ff. disputirt unser Rabbi gegen die Karaiten, gleichsam jüdische Protestanten, welche mit Verwerfung der Kabbalah oder Tradition, sich blos an die Schrift halten. Hier kommt Alles hinaus auf den bekannten Satz,

daß eine Tradition unentbehrlich sey, um die Einheit der Schrifterklärung gegen schrankenlose Willkür zu beschützen. Der Einwurf aus 5 Mos. 12, 32. „du sollst nichts davon thun und nichts hinzuthun," wird so beseitigt: es sey hier nur die Rede von den eigenmächtigen Veränderungen des Pöbels, nicht aber von den wohlbegründeten, unter sich harmonirenden Auslegungen erleuchteter Lehrer. 3 Mos. 23, 15. versteht er die Worte מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת, nach der Meinung der Rabbaniten, von dem Tage nach dem ersten Passahtage; während die Karaiten sie beziehen auf den Tag nach dem Sabbathe des Passah. Hier möchten die Letzteren wohl Recht haben, theils weil sich nicht beweisen läßt, daß ein Fest überhaupt und namentlich das Passah je Sabbath genannt worden sey, und theils, weil nach rabbanitischer Computation das Pfingstfest nicht immer auf einen Sabbath fiel; was doch wahrscheinlich bei diesem Feste der Wochen die Absicht des Gesetzgebers gewesen. — Wenn dagegen die Karaiten das „Auge um Auge, Zahn um Zahn" 3 Mos. 24, 10. buchstäblich in Anwendung bringen wollen (die Rabbaniten verstehen es von äquivalentem Schadenersatze), so zeigt unser Verf. sehr gut, daß dieß die höchste Ungerechtigkeit herbeiführen könne; z. B. wenn einem schon Einäugigen das Auge ausgeschlagen, er also ganz zum Blinden gemacht würde.

Ungewöhnlich frei ist die III. §. 73. aufgestellte Erklärung von 2 Chron. 18, 18., die von Micha dem Jehova in den Mund gelegten Worte: „wer wird uns den Ahab verführen?" enthalten keine Wahrheit, sondern seyen eine bloße Aggadah, dictio tropologica: wir würden sagen: eine, dem Erzähler bewußte, parabolische Einkleidung. Dieß sehe man aus V. 22., wo das Factische erzählt sey, daß nämlich Ahab unter Jehova's Zulassung durch Lügenpropheten sey verführt worden. Bei dieser Gelegenheit werden die Aggadah's so classificirt: sie sollen entweder eine allgemeine Wahrheit individualisiren, oder geist-

liche Dinge darstellen, oder geheime Wahrheiten verhüllen, oder endlich nur durch paradoxe Einkleidung das Nachdenken reizen.

IV. §. 3. u. I. 95. spricht sich der Verf. treffend über die Vorzüge des ersten Menschen aus. Er mußte untadelhaft seyn, sowohl dem Körper als dem Geiste nach; denn er war ja ein unmittelbares Werk aus der Hand Gottes, ohne alle Verderbnisse durch Zeugung, Nahrung, Klima, Schicksale und Erziehung. Das göttliche Ebenbild zeigt an, daß er auf der Sprossenleiter der Schöpfung die nächste Stufe nach Gott einnehmen sollte. Hier also der stärkste Gegensatz gegen diejenigen Philosophen, welche das Menschengeschlecht erst allmählich aus der ursprünglichen Brutalität sich empor arbeiten lassen. Unter den Kindern Gottes werden daher diejenigen von Adams Nachkommen verstanden, welche seiner Trefflichkeit und reinen Gotteserkenntniß am nächsten blieben: ihre Verschwägerung mit den Töchtern der Menschen 1 Mos. 6, 1. bedeute demnach ihre Verschlechterung.

Im vierten Buche wird, wie schon bemerkt, mit überschwänglicher Spitzfindigkeit der tiefe Sinn der hebräischen Gottesnamen aufgesucht: doch findet sich auch hier hin und wieder ein brauchbares Körnlein exegetischer Wahrheit. Nach §. 1. ist Elohim ein allgemeines Wort, den Richter und Herrn bedeutend; daher werde es von Gott im Verhältnisse zur ganzen Welt, aber außerdem auch von Menschen gebraucht. Hingegen Jehova dient als nomen proprium des Gottes Israels: den Elohim kann man auch durch die Vernunft, aber Jehova nur durch Offenbarung erkennen (§. 15.). — §. 3. wird behauptet: der Name קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל bezeichne die Gottheit, sofern sie sich mit Israel verbunden habe (הַדּוֹבֵק בּוֹ). Diese Verbindung finde mit dem ganzen Volke Statt im weiteren Sinne (mehr äußerlich); hingegen mit den Propheten im engern Sinne (geistig und ohne körperliche Berührung, לֹא דְּבֵקוּת נְגִיעָה). Daher spre-

che auch das Volk zu den Propheten 1 Kön. 13, 6.: „bitte deinen Gott." Die Absicht dieses Namens überhaupt aber sey nach 3 Mos. 19, 2. den Vorzug Israels vor allen Völkern und seine königliche Würde auszudrücken. Denselben Punct hat neuerlich Menken (in seiner Anleitung zum Unterricht in der heil. Schrift, S. 57 ff.) zur Sprache gebracht; und allerdings läßt sich nicht leugnen, daß das Wort „Gottes Heiligkeit" in der Bibel, und namentlich im Alten Test. von dem dogmatischen Begriffe „der höchsten sittlichen Reinheit und Geschiedenheit von allem Bösen" sehr weit entfernt liegt. Menken sagt: es bedeute vielmehr die Demuth Gottes, oder seine allerdemüthigste Liebe — freilich kein glücklich gewählter Ausdruck für das, was eigentlich gemeint ist: die herablassende Gnade Gottes gegen Israel. Ueberhaupt aber muß man hier einen zweifachen Sprachgebrauch unterscheiden. Das Adjectivum קָדוֹשׁ ist ursprünglich, wie schon seine passive Form andeutet, das Geweihte oder feierlich Verbundene. So heißen ganz allgemein im Alten Test. die Israeliten קְדוֹשִׁים, und im Neuen Test. die Christen ἅγιοι, d. h. die sich Gott geweiht haben, mit ihm im Bundesverhältnisse stehen. Und nach derselben Analogie wird Jehova, besonders herrschend im Jesaia, קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל genannt, d. h. der sich mit Israel feierlich verbunden hat, ihm besonders wohlthut, sich ihm offenbart. Mit Recht beruft sich hier Menken auf Psalm 103. und 105., welche sich ankündigen als ein Loblied auf die Heiligkeit Gottes, während doch jener nur von seiner verzeihenden Gnade, dieser von seiner wunderbaren Leitung spricht. So ist auch der heilige Geist, welchen David Psalm 51, 13. nicht von ihm zu nehmen bittet, keineswegs das Bewußtseyn sittlicher Reinheit; denn dieses soll ihm Gott nach V. 12. neu schaffen; sondern es ist das, durch den göttlichen Geist gewirkte freudige Bewußtseyn (V. 14.), daß er in der wechselseitigen Verbindung mit Jehova geblieben sey. Denn von Saul,

als er gesündigt hatte, war der Geist Jehova's gewichen (1 Sam. 16, 13. 14.); womit keineswegs blos der verlorene Muth zum Herrschen gemeint ist. Mit dem Begriffe der Weihung verband nun aber das ganze Alterthum den der Reinheit, der körperlichen sowohl, als der moralischen. Im Hebraismus, nach seinem mehr äußerlichen Charakter, wird diese Reinheit auch vorzugsweise physisch aufgefaßt. So steht das, „ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig" 3 Mos. 11, 45., hauptsächlich in Beziehung auf das Vermeiden unreiner Thiere; während es Kap. 19. V. 2. mehr mit moralischen Vorschriften in Verbindung gesetzt wird. Im Neuen Test. aber ist dem Begriffe eine mehr geistige Tendenz gegeben; und ἅγιος bedeutet also moralisch rein, aber nicht sowohl in der Gesinnung, als vielmehr in dem äußeren Verhalten. Daher 1 Petr. 1, 16. ausdrücklich hinzugesetzt wird: „wie Gott heilig ist, sollt auch ihr heilig seyn in eurem ganzen Wandel (ἀναστροφῇ). Die innere Moralität liegt mehr in ὅσιος, welches dem hebräischen חָסִיד entspricht, und von Gott gebraucht, Liebe gegen die Menschen, vom Menschen gebraucht, Liebe gegen Gott anzeigt (חֶסֶד). Die meisten Stellen, wo die Bibel von Gottes Heiligkeit redet, müssen also in der That auf seine Liebe und Gnade bezogen werden.

Eigenthümlich ist die Bemerkung des Buches Cosri (S. 276. der Burtorfischen Ausgabe), daß die Engel im Alten Test. theils beständige seyen, theils nur für eine Zeit lang geschaffene aus subtilen Elementar-Stoffen. Letzteres ist nun freilich gar nicht im hebräischen Geiste gedacht; aber wahr bleibt, daß מַלְאָךְ (eigentlich ein abstractes Wort: Botschaft Gottes) nicht immer von überirdischen Wesen im engeren Sinne gebraucht wird, sondern oft auch von sinnlichen Dingen, sofern sie einen Ausdruck des göttlichen Willens (eine göttliche Botschaft) enthalten. Auf diesen Doppelsinn bezieht sich auch Psalm 104, 4. Zwar

darf man dort nicht (mit Eichhorn) eine Inversion annehmen und übersetzen: „er macht zu seinen Boten Winde;" denn dann stände im folgenden Gliede der Singular unpassend: „und zu seinen Dienern das Feuer." Vielmehr hat Luther recht übersetzt: „er macht seine Boten zu Winden, und seine Diener zum Flammenfeuer." Aber es werden hier doch übersinnliche Wesen und Naturkräfte unter dem Begriffe „Diener Gottes" gleichgestellt.

V. §. 8—10. beschäftigt sich mit dem 101. Psalm überhaupt. Sein Zweck sey, jene epikureische Ansicht zu bestreiten, als ob die Welt nur per accidens da sey. Deßwegen stelle er Gott als den Werk- und Baumeister des Ganzen dar; und zwar genau nach der mosaischen Schöpfungsgeschichte. V. 15. stehe עֵשֶׂב von allen Vegetabilien, deren die Thiere, und לֶחֶם von allen Vegetabilien, deren der Mensch bedürfe; und so folge denn auf die Thiere der Mensch, als die Krone der Schöpfung (V. 23.). Nun ist es unserm Verf. mit Recht auffallend, daß V. 25. 26. die Meer-Thiere gleichsam nachgeholt werden: er löset aber diese Schwierigkeit damit, daß die Oekonomie jener Thiere dem Menschen fast ganz verborgen sey; und darauf beziehe sich die vorhergehende Exclamation (V. 24.) von der Weisheit Gottes. Freilich eine ungenügende Lösung; da das Ganze sonst so schön gegliedert ist. Achtet man auf V. 27., dessen Worte „sie alle warten auf dich" deutlich zurückweisen auf sämmtliche, bis V. 24. aufgezählte lebendige Geschöpfe, so scheinen die Meerwunder V. 25. 26. gar nicht an ihrer rechten Stelle zu stehen. Ich schlage daher vor, diese beiden Verse unmittelbar auf V. 18. folgen zu lassen; wodurch eine schöne Harmonie entsteht. Von dem Gedanken, daß selbst die höchsten Bergspitzen und Felsen noch bewohnt sind, kommt der Verf. durch den Gegensatz auf die Meeres-Tiefe (vergl. Psalm 95, 4. 5.), wo sich nicht blos kleine Thiere in Menge finden, sondern auch zwei große Wunder: die Schiffe, als

unbelebte Leviathans, und das Leviathan, gleichsam ein lebendiges Meerschiff. Nun folgen dann V. 19—23. die Landthiere und zuletzt der Mensch; V. 24. 27—30. wird Gott als der Allernährer geschildert; und endlich mit einem Lobgesange auf ihn, V. 31—35. der Beschluß gemacht.

Kleinere Merkwürdigkeiten unseres Buches sind z. B. folgende: I. §. 89. wird der Dekalogus so gezählt, daß das Verbot der Abgötterei das erste, das des Bilderdienstes das zweite Gebot bildet. Dieß ist um so auffallender, da sonst die Rabbinen, denen Augustin und Luther gefolgt sind, beide Gebote als eins zählen; während Josephus Antiqq. 3, 5, 4., und nach ihm Origenes und die Reformirten, sie trennen. Wir haben unlängst in dieser Zeitschrift eine lehrreiche Beurtheilung jener Differenz erhalten. — II. §. 14. wird behauptet, daß die hebräischen Propheten nie anders als in Judäa oder propter Iudaeam geweissagt hätten, und das ist allerdings richtig: der Verf. müßte es aber besonders hervorheben, weil er in der Prophetie die wichtigste Prärogative des Bundesvolkes findet. Durch sie nämlich ersteigt der Mensch (nach III. §. 11.) die nächste Stufe bei der Gottheit; etwas niedriger schon steht der Chasid, der die Bat Kol hört. — Nach §. II. §. 62. war der, im Gesetz erwähnte, Aussatz der Kleider und Häuser nicht etwas Natürliches, sondern ein Wunder-Zeichen der göttlichen Providenz, wodurch das Volk an seine Sünden erinnert werden sollte. — Eben daselbst §. 65. heißt es: die Musik sey bei den alten Hebräern die geehrteste und heiligste der Künste gewesen; denn durch sie steige der Mensch zur Gottheit auf; jetzt aber werde sie durch gemeinen Gebrauch erniedrigt. — §. 79. kommen schon die drei Grundvokale der hebräischen Sprache vor, Kamez (hier die O-Laute umfassend), Pathach und Chirek. — Interessant ist auch die Bemerkung III. §. 5., daß die Juden durch drei tägliche Gebetszeiten, und drei jährliche (an den Sabbathen, Neumonden und

dem Bußtage), sich vorbereiten sollten auf die drei großen jährlichen Gnaden- und Freudenfeste.

III. §. 65. wird eine catena cabbalistica, oder eine Nachweisung des ununterbrochenen Fortganges der Tradition, in rabbinischer Weise gegeben. Nämlich nach den Patriarchen offenbarte sich Jehova fortdauernd den Propheten, welche aber mit dem vierzigsten Jahre des zweiten Tempels (mit Maleachi) aufhörten. Nun folgten die Männer der großen Synagoge; darauf das Geschlecht Simeons des Gerechten — welcher also hier nicht die große Synagoge beschließt (nach der gewöhnlichen talmudischen Sage), sondern eine neue Folge begründet. Dann Antigonus Socho, von dessen Schüler Zadock die Sadducäer herstammen [a]). Dann Josua ben Perachjah, dessen Schüler war Jesus von Nazareth (?), ein Zeitgenosse des Nathai von Arbela (?). Dann Hillel und Schammai, welche große Schulen stifteten u. s. w.

a) Die Nachrichten von Zadock, dem Stifter der Sadducäer, sind so apokryphisch, daß es mir immer natürlicher vorgekommen ist, die Sadducäer für jüdische Stoiker zu halten. In ihrer Lehre ist ja unleugbar Stoisches; und so könnte wohl auch der Name Sadduc-äer nur eine Umbiegung seyn von Stoik-er.

3.

Ueber Philipper 2, 6.

Ein Versuch

von
M. Stein,
Oberpfarrer in Niemegk.

Die eben angeführte Stelle darf unbedenklich unter die dunkelsten in den paulinischen Briefen gezählt werden. Wenn nämlich schon die Bestimmung des Sinnes der einzelnen Worte, deren sich der Apostel bedient, ihre große Schwierigkeit hat, dann wird diese unfehlbar noch durch das gesteigert, was Paulus in unserer Stelle in dogmatischer Hinsicht von Christo auszusagen scheint. So wie man nun in unseren Tagen es bereitwillig einräumen kann, daß viele ältere Erklärungen der genannten Stelle an dogmatischer Befangenheit leiden, so wird man doch auch wieder gestehen müssen, daß gerade in dem vorliegenden Falle keine ganz dogmatisch unbefangene, oder rein exegetische, Erklärung möglich sey. Wir dürfen uns auch so ausdrükken: Der Apostel kann nichts behauptet haben, wodurch etwa die Würde Jesu Christi verletzt würde. Dies liegt so gewiß am Tage, als nicht im Allgemeinen etwas von dem Erlöser ausgesagt, sondern dieser vielmehr als ein Muster für uns aufgestellt, und seine Gesinnung uns zur Nachahmung empfohlen wird. Ist aber dieses der richtige Standpunct, den wir einzunehmen haben, so folgt auch mit Nothwendigkeit, daß die exegetische und dogmatische Erklärung unserer Stelle gar nicht getrennt werden können, sondern daß sie vielmehr Hand in Hand mit einander gehen müssen. Aber das folgt keineswegs, daß dog-

matisch eine Erklärung möglich sey, welche sich nicht zugleich philologisch, und nach allen bekannten Gesetzen des Sprachgebrauchs rechtfertigen ließe.

Die nächste Veranlassung zu dem gegenwärtigen Aufsatze gab mir die Erklärung, welche neuerlich Kraußhold mitgetheilt hat a). Es soll indeß von mir keineswegs blos auf diese, sondern überhaupt auf alle Erklärungen Rücksicht genommen werden, welche eine Berücksichtigung wirklich verdienen. Auf Alles einzugehen lohnt sich wahrlich nicht der Mühe, ob dies gleich in vielen neueren weitschichtigen Kommentarien wieder zur Gewohnheit zu werden scheint. Wozu erst eine Kritik solcher Erklärungen, die durch sich selbst gerichtet werden?

Wem es zunächst um eine gründliche Uebersicht des historischen Stoffes zu thun ist, den müssen wir noch immer auf die treffliche Abhandlung von Martini verweisen b).

Ganz kurz können wir zuvörderst diejenigen Erklärungen zurückweisen, welche von wirklicher dogmatischer Befangenheit zeugen, und welche in den Worten den Sinn finden, Christus habe nicht nöthig gehabt, seine Gleichheit mit Gott für eine glückliche Beute u. s. w. auszugeben, sondern eine solche Gleichheit sey ihm seiner Natur nach zugekommen. Martini a. a. O. S. 35. und besonders die

---

a) Vgl. Annalen der gesammten Theologie, 1835. Juni, S. 273—291. Glücklicher ist der Verf. dieser Abhandlung allerdings in der Bestreitung unhaltbarer Ansichten Anderer, als in der Begründung seiner eigenen Erklärung gewesen.

b) Nicht blos Kraußhold, sondern auch Rheinwald, Kom., übergehen diese Abhandlung mit Stillschweigen, welche sich in Gabler's Journal für auserlesene theol. Literatur befindet, 1808, Bd. 4., S. 34—58. Ueber Rheinwald muß man sich um so mehr wundern, da dieser eine ziemlich reiche Literatur aufgespeichert hat, und unter andern sogar von einer äthiopischen Uebersetzung des Br. an die Phil. in der Lond. Polyglotte spricht, wo doch nur die vier Evangelien gedruckt vorliegen.

aus Chrysost. angeführte Stelle. Selbst Rheinwald nähert sich ganz einer solchen Auffassungsweise, indem er den Sinn der Stelle so angibt: Weil er das untrügliche Bewußtseyn besaß, daß er eine Gott gleiche Würde habe, eine Würde, die er nicht als eine unrechtmäßige zu betrachten hatte, welche vielmehr sein Ureigenthum war, wollte er mit derselben nicht glänzen und prangen vor den Menschen, oder sie gleichsam im Prunke des Triumphs zur Schau stellen. Wir wollen diese Auslegung mit den Worten des Rec. in Winer's Journal, 1827. Bd. 6. St. 4. S. 478. kritisiren. — „Hier ist entweder auf das ὑπάρχειν ἐν μορφῇ θεοῦ ein ungemessener Nachdruck gelegt, oder Hr. R. hat das οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο in seiner Umschreibung zweimal umschrieben." Gegen diese Kritik möchte wohl keine Ausstellung erhoben werden können. Denn was läßt sich nicht Alles in gewisse Worte eines Schriftstellers hineindenken, wenn ein solches Hineindenken einmal für erlaubt gehalten werden soll? Die Erklärung des neuesten Auslegers, Matthies [a]), glaube ich hier am passendsten anreihen zu können, weil sie theilweise mit der eben genannten zusammenfällt, theilweise aber auch von ihr abweicht, jedenfalls aber eine scharfsinnige genannt werden muß. Bei ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων denkt der Verf. an Gottgleichheit, indem er sich also ausdrückt: in Gestalt Gottes seyend, in göttlicher Ebenbildlichkeit; und hierzu führt er die Stellen an: Hebr. 1, 3. Koloss. 1, 15. Weiter heißt es: Jenes ἴσα umfaßt die Gleichheit in der Mannichfaltigkeit des Seyns; und man hat daher nicht nöthig, es für ἴσον oder gar für ἴσως zu nehmen, zumal da die adverbialen Verbindungen mit εἶναι oder γίνεσθαι für unregelmäßig gelten müssen. Das Folgende wird hierauf so bestimmt, Christus habe jenes Gottgleich-

a) Vgl. Erkl. des Br. Pauli an die Philipper. Greifswald 1835. 8. S. 60—63.

seyn nicht wie einen Raub auf eine verborgene Art bei sich behalten, und so der offenbaren Wirklichkeit, den Augen der Menschen entzogen, sondern im Gegentheil u. s. w. Matthies findet demnach darin das Ziel seiner Erklärung, daß Christus sich erniedrigte, um in dieser Niedrigkeit die Fülle seines göttlichen Wesens zu enthüllen. Wir begnügen uns vorläufig mit der einfachen Bemerkung, daß, wenn Paulus das hätte sagen wollen, was Herr M. ihn hier sagen läßt, er dann ganz anders geschrieben haben müßte, etwa so, wie sich Johannes in seinem Evangelium 1, 14. ausgedrückt hat. Unter so bewandten Umständen muß auch dieser Erklärung eine gewisse dogmatische Befangenheit zum Vorwurfe gemacht werden.

Wir wenden uns zur Erklärung von Grotius und Anderen, vgl. Martini a. a. O. S. 37. 38. Non ostentavit, non iactavit istam gloriam ac maiestatem, ut solent praedam prae se ferre victores.

Unter den neuern Auslegern bekennen sich Heinrichs, Flatt, gewissermaßen auch Rheinwald, in ihren bekannten Kommentaren zu einer solchen Erklärung. Martini gibt zu, daß sie in den Zusammenhang passen würde, trägt aber Bedenken, sie zu der seinigen zu machen. Die vorzüglichsten Bedenklichkeiten, welche hervortreten, sind wohl diese. Zuerst schiebt man auch hier dem Apostel einen Gedanken unter, an den er wohl nicht von ferne gedacht hat. Der ganze Zusammenhang unserer Stelle muß es jedem Unbefangenen zu erkennen geben, wie eher an jedes andere Bild, nur nicht an das von einem Krieger und Sieger, gedacht werden kann. Wo solche Bilder vor der Seele des Apostels schweben, da pflegt er einen anderen Ton anzustimmen, wie man gleich aus Eph. 6, 10—17. ersehen kann. Nächstdem darf man auch mit Matthies bemerken, daß auf diese Weise ein Sinn entstehen würde, der aller Wahrheit ermangelt, indem Christus das, was er war, auch in seinem Erdenleben vielfältig zur Erschei-

nung kommen ließ. Unbedenklich stelle ich die Behauptung auf, daß von denen, welche meinen, Paulus habe hier jede Herausstellung der göttlichen Hoheit Jesu in seinem Erdenleben geleugnet, sehr viele Stellen in dem Evangelium Johannis geradezu gestrichen werden müssen. Nur hinzudeuten brauche ich auf die vielen Aussprüche, wo der Herr seine Einheit mit dem Vater in den stärksten Ausdrücken hervorgehoben, und wo er dann seine Herrlichkeit auch durch die glänzendsten Thaten kund gethan hat. Ein Widerspruch zwischen Paulus und Johannes ist gar nicht einmal denkbar, da man es allgemein anerkennt, wie verwandt beide in ihrer Christologie sind; nicht zu erwähnen, daß Paulus, wenn die eben bestrittene Erklärung die wahre wäre, sich mit der frommen Ueberzeugung fast aller damaligen Christen, ja mit seinen eigenen anderweitigen Aussprüchen, vgl. z. B. 1 Tim. 3, 16. Röm. 9, 5. u. s. w. in Opposition gesetzt haben würde.

Wir gehen endlich noch zu solchen Erklärungen über, welche man kurzweg als die mehr der Periode der Aufklärung angehörigen bezeichnen könnte. Die Bahn hat hier Martini, in der mehrmals angeführten Abhandlung, gebrochen. Er nennt nun zwar selbst seine Erklärung keine eigentlich neue S. 58., dennoch glauben wir mit guten Gründen ihn hier an die Spitze stellen zu können, um so mehr, da er sich schon in blos literarischer Hinsicht ein nicht geringes Verdienst erworben hat. Nach ihm, S. 40., will der Apostel sagen: Christus habe sich bei aller seiner Gottähnlichkeit von aller Anmaßung der Gleichheit mit Gott weit entfernt gehalten. Das ἀλλ' vor ἑαυτόν, welches dieser Erklärung etwas störend in den Weg zu treten scheint, wird auf folgende Art fortgeschafft: „Ja vielmehr (ἀλλά, quin potius) er lebte in einem niedrigen Zustande u. s. w."

Eine Bedeutung von ἀλλά, wie sie hier angenommen wird, auch nur mit einem Beispiele zu beweisen, ist dem

sonst gelehrten Verf. nicht eingefallen, sondern er begnügt sich zu zeigen, wie der von ihm angegebene Sinn sich ganz mit einer richtig verstandenen christlichen Lehre vertrage.

Anstatt in den Worten — ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων — mit den älteren Auslegern eine Gottgleichheit zu finden, findet Martini nur eine Gottähnlichkeit in ihnen. Eines seiner wichtigsten Argumente leitet der Verf. mit den Worten ein: In den drei ersten Jahrhunderten kannten die christlichen Lehrer keine andere Erklärung, als die: Christus maßte sich keine Gleichheit mit Gott an. Gibt man dem Verf. auch Alles zu, was zugegeben werden kann, daß nämlich die ältesten Kirchenlehrer in mancher Hinsicht, namentlich in Ansehung der Art des Offenbarwerdens und des göttlichen Wandelns unter den Menschen, einen Unterschied zwischen dem Vater und dem Sohn angenommen haben, vgl. Münscher's Dogmengeschichte 1. S. 376 ff. (1. Aufl.), so folgt hieraus lange noch nicht, was Martini daraus gefolgert hat. Jene Kirchenlehrer gehen größtentheils von einem polemischen Standpuncte aus, indem ihnen von ihren Gegnern eine Abgötterei vorgeworfen ward, und sie deshalb bei der Vertheidigung gegen diese zu manchem Mittel ihre Zuflucht nahmen, zu welchem sie unter anderen Umständen nicht ihre Zuflucht genommen haben würden. Außerdem bleibt auch bei jener Ansicht der Kirchenväter von der höheren Würde Jesu weit mehr übrig, als diejenigen übrig lassen, welche die Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater auf eine bloße Uebereinstimmung des Willens, der Gesinnung u. s. w. beschränken. Alle jene ältesten Kirchenlehrer glauben an eine wirkliche Präexistenz der Natur Jesu, und auch darum darf man das nicht aus ihren Behauptungen ableiten, was Martini daraus gefolgert hat, der uns den Gegenbeweis auch noch dadurch erleichtert, daß er nur einzelne

Lehrer namhaft gemacht, und andere, eben so wichtige, mit Stillschweigen übergangen hat.

Kraußhold, in der angef. Abhandlung, faßt den Sinn der Stelle so: Seyd gesinnet wie Christus, der, ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, es nicht für einen Raub an seinem Gottgleichseyn hielt (scil. sich zu erniedrigen), sondern erniedrigte sich u. s. w. In der Hauptsache kommt diese Erklärung ganz mit der Martinischen überein, nur daß sie noch weit unbehülflicher ausgedrückt ist. Dann haben wir auch kaum nöthig, zu erinnern, wie wenig sich Erklärungen empfehlen, wo man mit einem scilicet u. s. w. nachhelfen muß, der groben Verstöße gegen den Sprachgebrauch — ἀλλ' — nicht zu gedenken, die wir bereits oben rügten.

Bei dieser Gelegenheit will ich noch mit einigen Worten auf die Erklärung von Schrader Rücksicht nehmen a). Er sagt: das Gottgleichseyn im Allgemeinen, d. i. das sich gleich Gott verehren, dienen lassen, betrachtete Christus nicht als Raub oder Beute, d. i. er hielt nicht dafür, daß die Gott gebührende Ehre etwas sey, was er rauben, erbeuten, an sich reißen dürfe, fiel nicht darüber als über eine Beute her u. s. w. Er wollte nicht eine Autorität für Andere seyn u. s. w.

Ich glaube die einzig richtige Erklärung der schwierigen Stelle nicht besser einleiten zu können, als wenn ich

a) Man findet sie in dem Werke: Der Apostel Paulus. Bd. 5. Leipzig 1836. S. 215. 16., von welchem wohl niemand unrichtig urtheilen möchte, wenn er behauptet, daß an die Stelle mancher früheren, sehr anregenden Gedankendarlegung oft nur ein tautologischer Wortschwall getreten ist. Die 1833 erschienene Abhandlung von Schinz, über die christliche Gemeinde in Philippi, ist mir nicht zur Hand, und so viel ich mich aus Kritiken derselben erinnere, dürfte sie für meinen Zweck eben nichts Wesentliches darbieten. So kann es auch möglich seyn, daß unsere Stelle, als Perikope am Sonntage Palmarum, irgendwo einen tüchtigen praktischen Bearbeiter gefunden hat.

vor allen Dingen auf den Zusammenhang verweise. Allerdings kommen bei Paulus nicht selten allgemeine Sentenzen vor, welche, ob sie schon mit in den Zusammenhang des Ganzen gehören, doch auch eben so gut ohne Rücksicht auf einen solchen Zusammenhang erklärt werden können. Dieß ist jedoch bei der vorliegenden Stelle ganz und gar nicht der Fall, denn gleich die Worte des fünften Verses deuten es an, es sey jetzt dem Apostel darum zu thun, das Beispiel Jesu von einer Seite aufzufassen, wo es den Christen zu Philippi, in Beziehung auf eben geschilderte Verhältnisse, zur Nachahmung dienen könne. Ist dieses der höchste und einzige Zweck der apostolischen Ermahnung, so ergeben sich hieraus gleich mehrfache Folgerungen. Es ist zunächst keine dogmatische, auch keine apologetische Seite, an die wir bei Darlegung des Sinnes der schwierigen Stelle denken, sondern vielmehr eine praktische, die wir lediglich im Auge behalten sollen. Wie indeß jedes praktische Moment in der christlichen Lehre als ein durch den Glauben vermitteltes erscheint, so darf auch hier keine Ermahnung vorausgesetzt werden, welche von dem Glauben abgelöst wäre; vielmehr muß sie, wenn sie die wahre seyn soll, auf ihn zurückgeführt, und mit ihm auf's innigste vereinigt werden können. Ist diese Behauptung in der Wahrheit begründet, so muß die Stelle, die wir beleuchten, zuletzt auch eine dogmatische Bedeutung behalten, sey es auch nur die, daß wir zu zeigen vermögen, wie der Apostel, wenn er hier eine besondere Seite in der persönlichen Erscheinung Christi hervorhebt, doch damit eine andere keineswegs ausgeschlossen hat.

Einfacher läßt sich der Zusammenhang von Phil. 2,6. mit dem Vorhergehenden schwerlich darstellen, als wenn wir sagen, es sey dem Paulus darum zu thun gewesen, in der Christengemeinde zu Philippi jeden falschen Ehrtrieb, und jedes Streben nach Selbstsucht zu unterdrücken. Am besten thut man, wenn man, um diesen Sinn in den Er-



mahnungen des Apostels zu finden, den Zusammenhang der ganzen Stelle nicht erst mit Kap. 2, 1. sondern schon mit 1, 27. angehen läßt. Von 1, 27. an bis mit 2, 4. wird die Einheit des Sinnes als das rechte Kennzeichen eines würdigen Wandels, 1, 27. empfohlen. Die Worte 2, 4. sind gewissermaßen der Schlußstein des Ganzen, wo das letzte Streben nach eigener selbstsüchtiger Ehre zurückgewiesen wird. Da es nun bekannt ist, wie sehr sich die Gemeinde zu Philippi vor andern Gemeinden auszeichnete, so muß vor allen Dingen die Frage beantwortet werden: wie war es möglich, daß in einer solchen Gemeinde ein falscher Ehrtrieb erwachen, und sich geltend machen konnte? Auch diese Frage findet ihre richtigste Beantwortung im Zusammenhange unserer Stelle. Die Christen fühlten sich als solche in einer überaus erhabenen Stellung, wo sie die gewöhnliche Welt tief unter ihren Füßen erblicken mußten. Dabei nun zu sehen, wie eine solche Welt sich Kränkungen, Lästerungen und Verfolgungen, 1, 29. 30. gegen die Gemeinde des Herrn erlaube, das war in der That das Empfindlichste, was man erfahren, eine Versuchung, wo auch bessere Christen den Reiz zum Unmuth und zu einer lebhaften Vertheidigung ihrer Ehre nicht gleich überwinden konnten. Hier reichten denn auch die triftigsten Gründe nicht hin, welche einen solchen Unmuth in seiner Richtigkeit darstellten, sondern hier bedurfte es vor allen Dingen der Hinweisung auf ein erhabenes und in seiner Art einziges Beispiel.

Es wird kaum noch nöthig seyn, darauf hinzuweisen, welche Seite an dem Beispiele Jesu unter so bewandten Umständen am meisten hervorgehoben werden mußte. Es war dieß keine andere, als diejenige, wo der Apostel mit leichter Mühe zu zeigen vermochte, wie auch Christus eine Ehre, die er leicht hätte an sich bringen können, dennoch nicht an sich gerissen habe. Sobald das, was die Worte des sechsten Verses aussagen, auf etwas anderes, als auf

die Verehrung Jesu, bezogen wird, so ist es gar nicht mehr möglich, dem Ganzen einen vernünftigen Sinn und Zusammenhang beizulegen. Das Richtige haben daher auch schon frühere Ausleger gefühlt, indem sie den Sinn so angaben: Christus habe kein voreiliges Verlangen gefühlt, sich in seiner göttlichen Würde zu zeigen. Martini a. a. O. S. 39. Was aber diese Erklärer unbestimmt gelassen haben, wollen wir mit möglichst klaren Worten auszusprechen suchen. Ich fasse nämlich den Sinn der ganzen Stelle so: Christus, ob er gleich in göttlicher Gestalt war, wollte er doch eine göttliche Ehre, wie sie Gott zukommt, nicht mit Gewalt an sich reißen, sondern sich lieber erniedrigen und die äußerste Schmach erdulden. Dafür hat ihn Gott erhöht, und nun gebührt ihm dieselbe Ehre, wie sie dem Vater zukommt.

Es wird nicht schwer seyn, diese Erklärung als die sprachlich richtige, dem ganzen Zusammenhange angemessene, und mit den eigenen Aussprüchen Jesu am leichtesten vereinbare darzustellen. Bestimmt sagt der Apostel, wer Jesus war, was er nicht wollte, und was er wirklich gethan hat.

Wer Jesus war, geben die Worte zu verstehen *ἐν μορφῇ θεοῦ*, denn sie finden ihren natürlichsten Gegensatz in *μορφὴν δούλου*, wie sich denn auch dem *ὑπάρχων* sehr gut *λαβὼν* als Gegensatz anfügt. Dort ist Christus etwas seiner Natur nach, und hier nimmt er etwas an, was er nicht absolut nothwendig anzunehmen brauchte. Die hier erwähnte Gottgleichheit geht zunächst auf das vorweltliche und sogenannte ewige Daseyn des Sohnes Gottes, nicht aber auch eben so gut auf die göttliche Herrlichkeit, welche der Erlöser während seines Erdenlebens an sich trug, wenn schon diese nicht ganz hinweggedacht zu werden braucht. Jene bildet, wie jedem einleuchtet, den einzig passenden Gegensatz zu der, gleich darneben erwähnten, Knechtsgestalt. Müssen wir nun schon hier die beson-

dere Wahl der Ausdrücke ὑπάρχων und λαβὼν beachten, dann ist dieß auch im Verlaufe der weiteren Untersuchung eben so nothwendig. Jetzt folgen die so angefochtenen Worte: οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο, bei deren Erklärung wir uns jedoch nicht in unnöthige Weitläuftigkeiten verlieren wollen. Dahin rechne ich gleich die Erläuterungen aus den Klassikern, deren es gar nicht bedarf, da der biblische Sprachgebrauch selbst die nöthigen Hülfsmittel darbietet. Darüber kann nun kaum noch gestritten werden, daß sich die angeführte Redensart bequem in das einfache Zeitwort ἁρπάζειν auflösen läßt, vgl. Martini S. 39. und die in der Bemerkung namhaft gemachten Ausleger. Ich muß mich aber sehr wundern, warum man sich nicht auf die so nahe liegende Stelle, Matth. 11, 12. berufen hat, von der man eine treffliche Erörterung der unsrigen entlehnen kann. Mag das Wort Jesu ein Lob oder einen Tadel enthalten, so behält doch ἁρπάζειν immer die Bedeutung, etwas mit Gewalt an sich reißen, also dieselbe Bedeutung, die wir ihm Phil. 2, 6. beilegen. Der Sinn des Folgenden — τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, stellt sich nun so heraus, daß es nimmermehr eine Sache bedeuten kann, an der man einen Raub begeht, wohl aber eine solche, die man rauben, d. h. mit Gewalt an sich bringen kann. Grammatisch steht die Erklärung der Worte ziemlich fest, denn das εἶναι weist stark genug auf ein Gottgleichseyn hin. Daß ἴσα im adverbialen Sinne genommen werden könne, zeigt Winer, Gramm. S. 151., und es dürfte sonach die Unregelmäßigkeit der Construction, welche Matthies in diesem Falle entdeckt zu haben glaubt, verschwinden. Noch ist hier die Frage zu beantworten, wohin jenes εἶναι ἴσα θεῷ der Zeit nach gehöre. Soll man es auf die vorweltliche Existenz Jesu, oder soll man es auf sein Leben in der irdischen Erscheinung beziehen? Unstreitig paßt die erste Erklärung am besten zu dem darauf Folgenden — ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε u. s. w. Sahen wir in dem Bisheri-

gen, was Christus im Sinne des Apostels nicht gewollt hat, so zeigen jetzt die eben erwähnten Worte an, was er wirklich gethan hat; ἐκένωσε hat den Begriff der Entleerung, Entäußerung, wo man das, was man hat, nicht behalten will, aber nicht so, wie Matthies meint, als ob Christus in seiner irdischen Erscheinung seine göttliche Würde für andere Menschen recht offenbar gemacht hätte, sondern vielmehr so, daß es scheinen mußte, als sey die glänzende Seite an der Person Jesu gleichsam unscheinbar gemacht, und dagegen mehr, fast einzig, die Seite der Knechtsgestalt hervorgehoben worden. Es fragt sich nur noch, ob der Apostel bei der Stellung des ἑαυτόν, welches das erste Mal dem Zeitworte vorangeht, das zweite Mal aber darauf folgt, eine besondere Absicht gehabt habe. Einen bloßen Zufall möchte ich hier nicht annehmen, wie ich denn aber auch wieder gern gestehe, daß es für uns nicht so leicht ist, den Unterschied im Sinne eines Paulus anzugeben. Die Selbstentäußerung sahe wohl der Apostel als etwas Wichtigeres an, als die darauf folgende, im ganzen Leben sichtbar werdende, Selbsterniedrigung; und hieraus erhellt am wahrscheinlichsten, warum in dem ersteren Falle ἑαυτὸν vorangestellt wurde. Wie aus mehreren Stellen in den paulinischen Briefen zu ersehen ist, steht ἑαυτὸν jedesmal voran, wenn ein besonderer Ton darauf ruht, vgl. z. B. sofort Phil. 2, 4.; wie μορφὴν δούλου λαβὼν der bereits erwähnten μορφῇ θεοῦ entspricht, so muß auch das Folgende ἐν ὁμοιώματι u. s. w. und καὶ σχήματι in seinen, einander correspondirenden Säzzen gefaßt werden. Das ὁμοιώματι weist sichtbar auf die μορφῇ θεοῦ zurück, während σχήματι durch das dabeistehende εὑρεθεὶς erklärt wird, welches anzeigt, Christus habe nicht blos von seiner Seite, γενόμενος, das menschliche Wesen an sich genommen, sondern sey auch von seinen sterblichen Brüdern als ein solches erfunden und erkannt worden; ἐταπείνωσεν schließt sich zwar an das Vor-

hergehende mit an, weist jedoch weit mehr auf das Folgende hin. Nachdem nämlich von der Erscheinung Jesu in Knechtsgestalt im Allgemeinen die Rede gewesen, werden nun die Stufen der äußersten Erniedrigung, der Gehorsam bis zum Kreuzestode, hervorgehoben. Treffend Matthies. — Zur Verstärkung folgt noch nach: θανάτου δὲ σταυροῦ, so daß er, ungeachtet seines heiligen Lebens, sich wie einen Missethäter schimpflich behandeln und trotz des sünd- und schuldlosesten Wandels die entehrendste Strafe an sich vollziehen ließ. Die Verse 9—11. mögen den deutlichsten Beweis liefern, die von mir angegebene Erklärung von V. 6. sey die alleinrichtige zu nennen. Das διὸ am Anfange zeigt an, wie Christus das, was er selbst nicht mit Gewalt an sich reißen wollte, von Gott empfangen habe, und dann ergibt es sich auch eben so deutlich, daß jene Gottgleichheit Jesu in unserer Stelle, V. 6. lediglich nur von der Seite hervorgehoben werde, wo ihm mit dem Vater eine und dieselbe Ehre gebühre. Eine ungezwungene Exegese der parall. membr. und der ganze Zusammenhang bestätigen unsere Erklärung. Wir wollen nur noch ganz kürzlich zeigen, wie sie sich weder mit sonstigen Aeußerungen des Apostels, noch mit den eigenen Aussprüchen Jesu im Widerspruche befindet.

In Ansehung des Apostel Paulus könnte man sich gleich auf die bekannten Worte Röm. 9, 5. berufen, um durch den in ihnen ausgesprochenen Lehrsatz die von mir vorgetragene Erklärung umzustoßen. Allein zuerst ist in dieser Stelle von keiner besonderen Seite, welche der höhern Würde Jesu zukömmt, also nicht von einer, dem Erlöser gebührenden, göttlichen Verehrung, sondern mehr im Allgemeinen von seiner göttlichen Natur die Rede und dann wird ja gerade auch wieder die göttliche und die menschliche Seite in der Persönlichkeit Christi so unterschieden, wie es Phil. 2, 6 ff. geschehen ist.

Ja, verfolgen wir die großen Gegensätze, wie sie überall in den Briefen des Paulus hervortreten, mit der gehö-

rigen Aufmerksamkeit, dann wird es uns kaum entgehen, wie sich für diesen Apostel auch das Leben des Herrn in zwei Hauptseiten spalten mußte. Die Geschichte der gesammten Menschheit zerfällt nach Paulus in zwei große Zeiten, wovon die eine den Zustand unter dem Evangelium bildet, oder noch kürzer, in die Zeit vor Christo, und in die Zeit nach Christo. Eben so dreht sich auch das Leben jedes Einzelnen um zwei Zustände, von denen einer die Schattenseite bildet, und in die Zeit vor der Bekehrung zum Evangelium fällt, der andere aber die Lichtseite, da der Bekehrte die Sünde überwunden hat, und wenn er den steten Einfluß der Gnade nicht zurückweist, in der Heiligung ungehindert fortschreiten, und sein Ziel als Christ erreichen kann. Was aber von dem Einzelnen gilt, das findet auch auf unser Urbild, auf Christum selbst seine Anwendung. Auch für den Erlöser gab es einen Zustand, wo er, nach seiner Weise, unter dem Gesetze war, wo seine göttliche Hoheit zurücktreten, und er, durch Gehorsam bis zum Kreuzestode, das Gesetz erfüllen sollte; und dann wieder einen Zustand, wo er Alles überwunden hatte, in der Erhöhung lebte, und nun mit wohlbegründetem Rechte dieselbe Verehrung, wie sie dem Vater gebührt, ansprechen konnte. Man achte nur darauf, wie es die Auferstehung Jesu von den Todten ist, welche in den Reden und Briefen des Apostel Paulus den immerwährenden Anknüpfungspunct bildet, und man wird das hier Gesagte noch mehr bestätigt finden. Auf's klarste treten die von mir entwickelten Ideen unter andern im Brief an die Hebräer hervor; ein Umstand, welcher füglich noch zur Vertheidigung des paulinischen Ursprungs dieses Briefes benutzt werden kann; auf dessen genauere Berücksichtigung wir jedoch hier Verzicht leisten müssen.

Wir können es nicht unterlassen, schließlich auf die klassische, ganz hierher gehörige, Stelle, Eph. 1, 20 ff. zu verweisen. Hier finden wir beides bestätigt, was wir als den rechten Sinn von Phil. 2, 6 ff. angegeben, und dann



wieder, was wir von den Hauptideen in den paulinischen Briefen gesagt haben. Es wird in der eben genannten Stelle der eigentliche Ursprung der göttlichen Herrschaft Jesu V. 20., der erhabene Umfang dieser Herrschaft V. 21. 22., und endlich auch das Verhältniß derselben zur Gemeinde des Herrn V. 22. auf's bestimmteste angegeben a).

Es ist jetzt nur noch nöthig, nachzuweisen, wie die oben gegebene Erklärung von der Zeit, wo die göttliche Verehrung Jesu eigentlich erst beginnt, auch mit den Aussprüchen, welche wir aus dem Munde des Herrn selbst vernehmen, gar leicht in Uebereinstimmung gebracht werden kann. Zuerst muß erwähnt werden, wie wir uns keinesweges an solche Ausleger der Reden oder einzelnen Aussprüche Jesu anschließen wollen, welche meinen, daß Christus überhaupt jede göttliche Verehrung abgelehnt und solche nur für etwas, was allein dem Vater zukomme, angesehen habe. Diese Ansicht ist unhaltbar und zu ihrer Widerlegung darf man sich nur auf Joh. 5, 23. 20, 28. berufen. Dagegen muß es wohl jeder unbefangene Erklärer einräumen, wie der Herr während seines Lebens in der Niedrigkeit nicht blos lieber dienen, als herrschen, sondern auch bei vorkommenden Gelegenheiten die Ehre, die man ihm zu geben gedachte, lieber auf Gott, seinen himmlischen Vater, übergetragen wissen wollte. Eine schöne Stelle, wie er der Herr seyn, und doch so gern dienen konnte und dienen wollte, liefert jene symbolische Handlung des Fußwaschens, Joh. 13, 1 ff. Nach vollbrachten Wunderthaten aber, wo die Gehülfen so gern Alles nur auf ihn beziehen wollten, weist er sie mit den klarsten Worten darauf hin, daß sie Gott, dem Vater, die Ehre geben möchten, vgl. Luk. 17, 18. und die Stellen, wo er es verbietet, daß sie von seinen Wundern nicht überall und öffentlich sprechen möchten. Selbst die Jünger sollten es zu einer

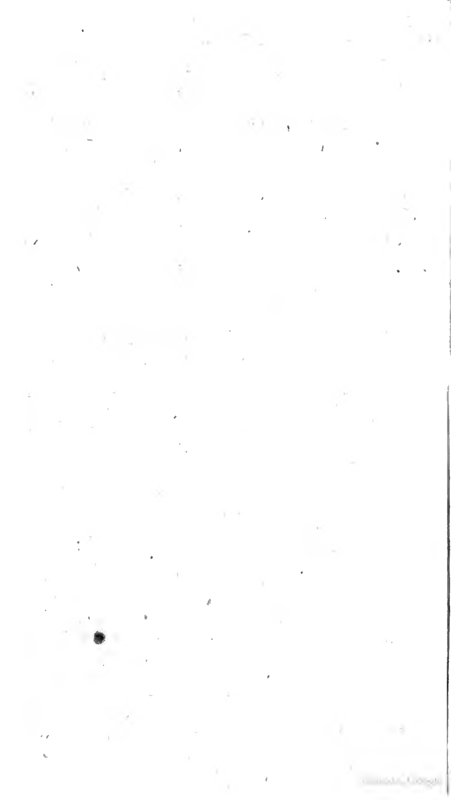
a) Vgl. Harleß Komm. S. 109—136., auf welchen ich mich um so lieber berufe, weil er die polemischen Beziehungen, die man so oft bei Paulus findet, gut zurückgewiesen hat.

gewissen Zeit noch nicht öffentlich sagen, daß Jesus der Christ sey, vgl. Matth. 16, 20. u. s. w. Aus der Geschichte von der Auferweckung des Lazarus gehören hierher Joh. 11, 4. 40. 41. 42. Es wird nun klar seyn, in welchem Sinne alle die Stellen mit angegeben werden können, in welchen sich Jesus einen Gesandten Gottes nennt und auf welche Morus ein besonderes Gewicht gelegt hat [a]).

Wie ganz anders erscheint aber der Heiland, wenn wir ihn nach seiner Auferstehung betrachten, wo er zwar in das irdische Leben zurückkehrt, aber die Schwachheit und Vergänglichkeit, welche sonst an diesem Leben haftet, bereits überwunden hat. Die wichtigste Stelle, welche dem noch Folgenden als Basis dient, ist unbezweifelt Joh. 20, 17. Christus weist hier etwas ab, was er nach kurzer Zeit bereitwillig angenommen haben würde. Und dies kann nur eine Art von göttlicher Huldigung seyn, welche ihm Maria Magdalena so eben darbringen wollte. Das Aufsteigen zum Vater aber, dessen er gedenkt, weist jedenfalls auf einen Act hin, der näher lag, als die eigentliche Himmelfahrt. Nach der Auferstehung nahm der Erlöser nicht nur bereitwillig die göttliche Ehre an, sondern er verlangte sie sogar, Matth. 28, 18—20. Um noch einmal auf Joh. 5, 23. zurückzukommen, so scheint mir nicht blos aus τιμῶσι, sondern auch aus dem ganzen Zusammenhange, vgl. insonderheit V. 22., zu folgen, daß, wenn auch theilweise auf die Gegenwart mit hingedeutet wird, doch das Meiste erst von der Zukunft gelte. Für meinen Zweck ist es übrigens völlig gleich, ob das Erwecken der Todten im physischen oder im geistigen Sinne genommen wird. Doch hiermit sey der gegenwärtige Versuch einer geneigten Prüfung übergeben.

a) Vgl. die Abh., welche den Prael. in ep. ad Rom. Lips. 1794. beigefügt ist, p. 246., wo es leicht scheint, als ob der Erlöser alle göttliche Verehrung abgelehnt habe.

Recensionen.



Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Von Dr. Ferdinand Christian Baur, Prof. der evang. Theol. zu Tübingen. Tübingen b. Osiander 1835. XX u. 762 S. 8.

Dieses ausgezeichnete Werk gehört, wie schon manche früheren seines rühmlich bekannten Verfassers, zu der Zahl derer, welche einen geschichtlichen Gegenstand in einem philosophischen Interesse behandeln. Schon sein sehr eigenthümlicher, durch den Titel des Buches nur unvollständig ausgedrückter Plan läßt sich nur aus einem solchen Interesse, aus einer durch den individuellen philosophischen Standpunct des Hrn. Verf. bestimmten und geleiteten eigenthümlichen Richtung seiner geschichtlichen Studien erklären. Man würde nämlich irren, wenn man in dem Buche eine vollständig durch alle Zeiten des Christenthums hindurchgeführte geschichtliche Darstellung der religionsphilosophischen Ansichten und Systeme suchen wollte. Die nächste Absicht des Hrn. Verf. scheint auf eine neue Darstellung dessen, was man im engern Sinne Gnosticismus nennt, der gnostischen Systeme der ersten christlichen Jahrhunderte, gegangen zu seyn. Eine solche nach den zahlreichen und keineswegs gering zu schätzenden Vorgängern, insbesondere nach den beiden neuesten, Neander und Matter, für nicht überflüssig zu halten, bestimmten ihn nicht

sowohl seine Abweichung von ihnen in der Auffassung der gnostischen Systeme im Einzelnen — Spuren solcher Abweichung finden sich zwar, aber sie sind weder zahlreich, noch von besonderer Erheblichkeit, — als vielmehr der Umstand, daß er bei allen diesen Vorgängern eine genaue und richtige Bestimmung des Begriffs der Gnosis vermißte. Mit Recht traut er einem ausführlichen und klaren Bewußtseyn des Begriffs die Kraft zu, der Darstellung der Sache eine neue, die Einsicht in die Sache, in die geschichtliche Natur und Entwickelung des dargestellten Gegenstandes fördernde Wendung zu geben, und hält schon durch den Besitz solchen Begriffs das erneute Unternehmen einer geschichtlichen Darstellung für gerechtfertigt. Aber eben dieser Begriff, wie er ihn gefaßt hat, bestimmt ihn auch, dem Unternehmen eine weitere Ausdehnung zu geben, als demselben von seinen Vorgängern gegeben war. Für's erste nämlich findet sich, daß dieser Begriff, auch innerhalb der herkömmlichen historischen Begrenzung, nach welcher man nur innerhalb der ersten Jahrhunderte der christlichen Zeit von einer Gnosis spricht, noch mehrere Erscheinungen umfaßt, als man bisher unter ihm zu begreifen pflegte. Diese Erscheinungen — das System der pseudo-clementinischen Homilieen, und die Lehre des Clemens von Alexandria nach einer ihrer Seiten hin, — werden daher von dem Verf. in den Kreis seiner Darstellung hereingezogen. Sodann drängt sich dem Verf. die Bemerkung auf, daß jenem Begriffe sein Recht vollkommen nur dann geschieht, wenn er auch in seinen ausdrücklichen Gegensatz, in seine Negation hinein verfolgt und seine indirecte Wirksamkeit, die negative Gestalt seiner selbst aufgezeigt wird. Er zieht deßhalb in das Bereich seiner Darstellung auch die Widerlegungen herein, welche die Gnosis von heidnischer und von christlicher Seite erfuhr; er verbreitet sich umständlich über die Polemik des Plotin, des Irenäus, des Tertullian und des alexandrinischen Clemens

gegen die Lehren der Gnostiker. Endlich findet unser Verf. durch die Macht des Begriffes sich gedrungen, über jene äußerlich historische Begrenzung ganz hinauszugehen und die Art und Weise, wie sich der Begriff christlicher Gnosis oder, was ihm damit für identisch gilt, Religionsphilosophie auch in andern Zeitaltern und geschichtlichen Umgebungen bethätigt, in Betracht zu ziehen. Hier aber gewinnt er bald die Ansicht, daß, was die gesammte mittlere Zeit in religionsphilosophischen Bestrebungen hervorgebracht, dieses sich in allen Hauptpuncten auf den Inhalt der älteren Gnosis zurückführen lasse, und daher für eine Darstellung, der es nicht um die Historie als solche, sondern um den Begriff und dessen Realisirung in der Historie zu thun ist, ohne wesentliches Interesse sey. Erst in der neuern Zeit gewahrt er einen wirklichen Fortschritt, und widmet ihr daher eine die vorangehende historische Entwickelung zu ergänzen bestimmte Darstellung. Aber auch hier sind es nur vier Systeme, welche seine nähere Aufmerksamkeit auf sich ziehen, die Systeme von Jacob Böhme, Schelling, Schleiermacher und Hegel. Durch ihre ausführlichere Darlegung glaubt er den Cyklus geschichtlicher Entwickelung, den bis jetzt die Religionsphilosophie der christlichen Jahrhunderte durchlaufen ist, seinen geistig wesentlichen Momenten nach abzuschließen.

Aus dieser kurzen Angabe über den Inhalt und Plan des Buches ergibt sich, daß wir, um den Schlüssel zu dem Buche, zu dem Sinne, aus welchem es hervorgegangen ist, und zu der Weise, in der es seinen Inhalt behandelt, zu finden, zunächst die dem Verf. eigenthümliche Begriffsbestimmung christlicher Gnosis in's Auge zu fassen haben. Der Nachweisung und Begründung dieses Begriffs ist die Einleitung gewidmet, welche mit Sorgfalt und Ausführlichkeit die bisher über das Wesen und den Ursprung der Gnosis gehegten Vorstellungen durchgeht, und aus ihrer Zergliederung und theilweisen Widerlegung das Richtige

zu ermitteln sucht. Die Hauptmomente des Gegensatzes, in welchen sich der Verf. gegen seine Vorgänger, namentlich, denn mit diesen erblicken wir ihn natürlich am meisten beschäftigt, gegen die beiden nächsten derselben, Neander und Matter, stellt, glauben wir folgendergestalt fassen zu können. Es hatten diese Forscher den Begriff des Gnosticismus in der bestimmten geschichtlichen Begrenzung gefaßt, welche ihm bereits in der ältesten Zeit die gegen ihn sich erhebende Polemik der kirchlichen Orthodoxen gegeben hat, und ihr gesammtes Streben war auf die Erklärung und Zurechtstellung des solchergestalt geschichtlich Vorgefundenen ausgegangen. Solche Erklärung war freilich nicht wohl möglich ohne eine allgemeine Bestimmung auch des Begriffs, unter welchen die geschichtliche Erscheinung sich einreiht. Neander sowohl, als auch Matter, hatten als solchen Begriff den der Theosophie angegeben, mit ausdrücklicher Ausscheidung des durch diesen Namen Bezeichneten sowohl von der christlichen Dogmatik und Theologie, als auch von eigentlicher, speculativer Philosophie. Eine nähere Unterscheidung der Gnosis von anderem ihr Verwandten oder unter gleicher Kategorie mit ihr Enthaltenen durch den bloßen Begriff mochte Beiden eben nicht als nöthig erschienen seyn, weil die Geschichte selbst dafür gesorgt hat, daß solche Unterscheidung nicht vermißt werde; weil, mit andern Worten, die gesammte Individualität der Erscheinung des Gnosticismus sich ihnen nicht als eine begriffliche, sondern als eine geschichtliche darbot. Dieß nun ist es, womit sich Hr. Baur nicht befriedigt zeigt. Ihm ruht das Interesse einer geschichtlichen Entwickelung nicht auf der empirisch vorgefundenen Vorstellung des Gegenstandes, sondern er verlangt, um seinerseits solches Interesse zu hegen oder anzuerkennen, eine unabhängig von der Geschichte und vor der Geschichte, durch den reinen Begriff der Sache gegebene Begrenzung des Gegenstandes, welcher Object der

geschichtlichen Entwickelung werden soll. In Bezug auf die Gnosis insbesondere macht er bemerklich, wie, wenn man sich mit jener allgemeineren und laxeren Begriffsbestimmung begnügt, dann auch die Versuche, die Erscheinung der Gnosis historisch zu motiviren, auf eine unstatthafte Verallgemeinerung selbst ihres geschichtlichen Begriffs auslaufen. Er sucht zu zeigen, wie die bisherigen Versuche fast nothwendig dahin führten, entweder dem geschichtlichen Momente des alexandrinischen, namentlich des philonischen Platonismus, oder dem des Orientalismus, sowohl anderem, als insbesondere und beispielsweise dem der jüdischen Kabbala, eine allzuhohe Wichtigkeit in der Entstehungsgeschichte und Charakteristik des Gnosticismus beizumessen, und letztere mehr als billig mit jenen zu identificiren. Solchem Uebelstande glaubt der Verf. auszuweichen, indem er seinerseits die Gnosis als christliche Religionsphilosophie bestimmt, und ihr Wesen in die Reflexion über die geschichtlich gegebenen Religionen, ihren Zweck in das philosophische Verständniß dieser Religionen setzt. Dieser Begriff einer christlichen Religionsphilosophie ist ihm nicht ein von der geschichtlichen Erscheinung der Gnosis abgezogener, sondern ein aus dem Begriffe und der Natur des Christenthums selbst mit Nothwendigkeit sich ergebender. Er bringt ihn zu der geschichtlichen Betrachtung als einen entweder zuvor gewonnenen, oder, wenn gleichzeitig gewonnenen, doch durch sein Denken von der besondern geschichtlichen Erscheinung emancipirten hinzu, und, da ihm das Interesse der Betrachtung einzig und allein in der Realisation des Begriffs als solchen in der Geschichte liegt, so trägt er kein Bedenken, die zufälligen äußeren Grenzen, welche geschichtlich dem Begriffe der Gnosis gezogen sind, zu überschreiten und eben diesen Begriff auch in andere geschichtliche Gebiete hinein zu verfolgen.

Hier nun können wir nicht umhin, sogleich zu fragen,

ob dieses Verfahren des Hrn. Verfs. das richtige, ob der Begriff der Gnosis, von welchem er ausgeht, der wahre und erschöpfende, und ob es überhaupt statthaft ist, diesen Begriff so, wie er es gethan hat, schon vor der nähern Betrachtung seiner geschichtlichen Erscheinung festzustellen und abzugrenzen. Wir leugnen nicht, daß uns in Bezug auf alle diese Puncte sogleich zum Voraus der Umstand einiges Mißtrauen einflößt, daß die Grenzen, welche der Verf. nach seiner doch einigermaßen aprioristischen Theorie dem Begriffe der Gnosis zieht, nicht ganz zusammenfallen wollen mit den Grenzen, welche eine theoretisch unbefangene geschichtliche Betrachtung vorlängst gezogen hat, selbst dann nicht zusammenfallen wollen, wenn man seine Erscheinung auf dasselbe Zeitalter beschränkt, dem er nach der hergebrachten Ansicht geschichtlich angehört. Hat einem Begriffe bereits die geschichtliche Ueberlieferung so feste Gränzen gesteckt, wie dieß bei dem Begriffe der Gnosis der Fall ist, so findet sich fast durchgehends, daß diese Grenzen ihren guten Grund haben, und auch vor einer philosophischen Betrachtung bestehen können. Denn jene Ueberlieferung ist nicht so blind, als man bisweilen wohl meint; sie hat, wenn auch nicht eine eigentliche, selbstbewußte Philosophie, doch einen philosophischen Instinct, welcher da, wo es sich von geschichtlichen Gegenständen handelt, meist sicherer leitet, als die ausdrückliche Theorie. Und so nun finden wir es in Bezug auf die Gnosis in der That. Es ist keineswegs umsonst, wenn die hergebrachte Vorstellung den geschichtlichen Begriff derselben mit Marcion und seiner Secte schließt, und also weder den sogenannten römischen, noch den alexandrinischen Clemens, wie unser Verf., unter ihm begreift; und eben so wenig auch jene in's Unbestimmte sich fortziehende Reihe von in gleichem Sinne mit jenen Beiden weiter philosophirenden Schriftstellern, welche der Verf. nur darum von seiner Betrachtung ausschließt, weil sie seiner Mei-

nung nach nur Wiederholung des früher schon Dagewesenen enthalten. Zwar daß das Wort γνῶσις von der ältern christlichen Kirche in einer Bedeutung gebraucht wird, wodurch auch diese nicht ausgeschlossen werden, kann man zugeben; in dem eigenen Sprachgebrauche des Clemens Alexandrinus liegt dieß klar vor Augen. Doch hätte, da der Verf. (nach Matter's Vorgang) mit Recht bis auf den neutestamentlichen Sprachgebrauch zurückgeht, der Umstand nicht unerwähnt bleiben sollen, daß 1 Kor. 12, 8. der λόγος γνώσεως in ausdrücklichem Gegensatze zum λόγος σοφίας, ebendas. 14, 6., die γνῶσις in ausdrücklichen Gegensatz nicht blos zur ἀποκάλυψις und προφήτεια, sondern auch zur διδαχὴ gebracht wird. Beides weist offenbar auf eine in dem Bewußtseyn des Apostels liegende engere Umgrenzung des Begriffs der γνῶσις hin; und wir können es deßhalb nicht billigen, daß der Verf. hier (S. 90. S. 95 f.) ausschließlich nur den Gegensatz der γνῶσις zur ἀγάπη und zur πίστις vor Augen hat, als komme es wesentlich nur auf diesen an, da doch, bei der Deutlichkeit dieses letzteren, der Gegensatz zur σοφία und zur διδαχὴ für die nähere Bestimmung der Gnosis von ungleich größerer Wichtigkeit gewesen wäre. Aber weit mehr, als in dem Gebrauche des Wortes, hat sich die wahrhafte geschichtliche Bedeutung des Begriffes der Gnosis in der Art und Weise ausgeprägt, wie bereits seit Irenäus jene Häretiker von Valentin (denn mit diesem pflegte man zu beginnen, wie auch unser Verf., abweichend von seinen nähern Vorgängern, die Darstellung mit diesem begonnen hat) bis auf Marcion ausdrücklich unter diesem Namen der Gnostiker von ihrer Gegnerin, der kirchlichen Orthodoxie, zusammengefaßt und als Ein geschichtliches Ganze einer Seitenentwickelung und Ausartung des wahrhaften Christenthums behandelt wurden. Auch diesen Umstand hätte wenigstens als geschichtliches Factum der Hr. Verf. erwähnen sollen. Er wäre dadurch in die Nothwendigkeit

versetzt worden, ausdrücklich dieser geschichtlichen Autorität gegenüber seine weitere Ausdehnung des Begriffs der Gnosis zu rechtfertigen; während nach seiner Darstellung Unkundige die Ansicht fassen können, als gebe es für den Umfang jenes Begriffs keine solche Autorität, und sey die Bestimmung desselben dem neuern Geschichtsforscher völlig freigegeben. — Gestützt auf dieses Datum wollen wir jetzt versuchen, die wahre Bedeutung des Begriffs der Gnosis innerhalb jener geschichtlichen Begrenzung aufzufinden, und unserm Verf. gegenüber festzustellen.

Als das Gemeinsame und das von andern sie Unterscheidende aller in jenem eigentlichen Sinne gnostische genannten Systeme tritt uns bei unbefangener, d. h. bei nicht von zuvor gefaßten Principien ausgehender, sondern das Princip der Unterscheidung erst suchender Betrachtung, zunächst und vor allem Andern dieß entgegen: die Trennung des Begriffs der Weltschöpfung und des Weltschöpfers von der Idee der Gottheit. Daß dieser Punct es ist, welcher zu der Zusammenfassung jener Häretiker unter den Begriff des Gnosticismus Veranlassung gegeben hat, kann man deutlich aus der Vergleichung der Stellen abnehmen, wo die Kirchenväter von ihnen in Bausch und Bogen sprechen. Um unter diesen Stellen nur die nächstliegende anzuführen, so verweisen wir auf den Eingang des zweiten Buches von Irenäus contr. haeres. Dort berichtet der Kirchenlehrer kurz recapitulirend über den Inhalt seines ersten Buches; er bezeichnet jene Secten, von denen er dort gesprochen, nach ihren äußeren Kennzeichen, ihre Lehre aber mit den (offenbar eine summarische Zusammenfassung ihres Inhalts enthalten sollenden) Worten: et quemadmodum conditionem (κτίσιν, die Schöpfung) secundum imaginem invisibilis apud eos Pleromatis factam dicunt, et quanta de Demiurgo sentiunt ac docent, renunciavimus; woran sich, als Summe seines Urtheils über jene Lehre, die später folgenden Worte schließen: et quia unus

Deus conditor, et quia non postremitatis (ὑστερήματος) fructus, et quia neque super illum, neque post illum est aliquid. Zur Evidenz aber wird, daß dieses Kriterium das einzig wesentliche ist, welches den Kirchenvätern bei jener Zusammenfassung vorschweben konnte, dann erhoben, wenn man das Marcionitische System mit den übrigen zusammen hält. Hier nämlich findet sich bei der übrigens großen und durchgängigen Abweichung in allen Hauptartikeln der Lehre durchaus nur dieß Gemeinschaftliche, daß auch Marcion einen von Gott unterschiedenen Demiurgos annahm, und die Eigenschaften, die in der orthodoxen Lehre Gott allein zugeschrieben werden, zwischen Gott und dem Demiurgos vertheilte. — Diese nähere Bestimmung nämlich möchte wohl noch rathsam seyn hinzuzufügen, besonders zum Behufe der Unterscheidung des Gnosticismus von dem Manichäismus; daß der Gnosticismus als solcher doch nicht bis zum schroffsten Dualismus, nicht bis zur Leugnung der Einheit im letzten Princip fortgeht, und deßhalb allenthalben auch dem Weltschöpfer das Prädicat nicht zwar der Gottheit, wohl aber der Göttlichkeit zukommen läßt. Dieß ist selbst da noch der Fall, wo, wie bei den Ophiten, der Demiurg wirklich als ein böses Wesen gefaßt wird; wir sehen hier eine Verwirrung in den Begriffen von Gut und Böse selbst eintreten, und dadurch, wie in manchen orientalischen Religionen, die grausenvolle Möglichkeit herbeigeführt werden, daß dem Bösen und Verkehrten selbst eine Art von Verehrung gewidmet wird, während der manichäische und auch schon der altpersische Dualismus hierin sittlich reiner, das Böse als in seiner Wurzel dem Guten und Göttlichen entgegengesetzt faßt.

Wir sind weit entfernt von der Meinung, mit diesen Bemerkungen dem Hrn. Verf., der den gnostischen und den ihnen geschichtlich nahe stehenden Systemen ein so gründliches Studium gewidmet hat, etwas Neues zu sagen. Gewiß hat es sich ihm bei diesem Studium nicht verbergen

können, daß dieß die Kennzeichen waren, nach welchen die Alten den Gnosticismus von andern religiösen Denkweisen unterschieden. Daß als das Problem, dessen Lösung die Grundaufgabe aller gnostischen Systeme ausmacht, bereits die Alten die Frage über den Ursprung des Bösen angaben, hat er selbst (S. 19.) nicht unbemerkt gelassen. Wie unmittelbar aber die Beschäftigung auf jene Grundlehren hinführen konnte, dieß bedarf wohl keiner besondern Nachweisung. Wenn demnach der Hr. Verf. Bedenken trug, seinerseits von diesem Unterscheidungszeichen auszugehen, so kann dieß nicht aus Unkunde desselben geschehen seyn, sondern er mußte Gründe haben, sich bei demselben nicht zu begnügen. Wir haben diese Gründe zum Theil bereits im Vorhergehenden angedeutet; einen andern, den er in ausdrücklichem Bezug auf die so eben erwähnte Ansicht der Alten noch ausdrücklich (S. 20.) anführt, werden wir nachher noch besonders in Erwägung ziehen. Was aber jene ersteren betrifft, so müssen wir jetzt untersuchen, ob sie wirklich von ausreichender Erheblichkeit sind, um, dem Alterthum und allen geschichtlichen Autoritäten zum Trotz, dem Begriffe der Gnosis eine ganz andere Bedeutung und Ausdehnung zu geben. — Einzuräumen ist unstreitig dem Verf., daß der philosophische Geschichtsforscher nicht bei dem Factischen jener Unterscheidung stehen bleiben darf; daß er nach dem Grunde fragen muß, aus welchem sich in den Gnostikern jene abweichenden Lehren erzeugten, und nur wenn er diesen Grund erforscht hat, einen Begriff der Gnosis gefaßt zu haben glauben darf, dessen Verständniß ihn auch zu einer wahrhaften historischen Darstellung dieses Begriffes, d. h. zu einer genetischen Entwickelung der Momente seiner geschichtlichen Erscheinung, befähigt. In Bezug auf diesen Begriff nun tritt die doppelte Möglichkeit ein, daß entweder derselbe genau in den Thatsachen der geschichtlichen Erscheinung, so wie diese durch jene allgemeinen Merkmale bezeichnet

werden, sich erschöpft, oder aber, daß er über diese Thatsachen hinausgeht, daß als der Grund der geschichtlichen Erscheinung sich ein solcher erweist, welcher zugleich mit dieser noch andere vielleicht zu jener in ausdrücklichem Gegensatze stehende Erscheinungen umfaßt. Im letztern Falle wird dann allerdings eine Erweiterung auch des geschichtlichen Begriffs zum Behufe der wissenschaftlichen Darstellung gerechtfertigt seyn, dafern nämlich solche Darstellung, wie das Prädicat der Wissenschaftlichkeit es mit sich bringt, das Interesse des Begriffs und seiner geistigen Einheit entweder ausdrücklich zur Hauptsache macht, oder wenigstens dasselbe zu ihrem Hintergrunde hat. — Der Hr. Verf. des Werkes steht, wie man aus dem Plane seines Werkes sieht, in der Meinung, daß ein solcher Fall in Bezug auf den Begriff der Gnosis wirklich eintrete. Er findet sich außer Stande, für die Gnosis innerhalb jener engern Begrenzung ein begreifliches Princip aufzufinden, wodurch nicht ihr Begriff unmittelbar über sich selbst hinausgetrieben würde. Indem er nach einem begreiflichen Princip, welches ihm zum Principe seiner Darstellung dienen könne, umhersucht, findet er kein anderes, als jenes allgemeine und vielumfassende, welches in dem Begriffe einer philosophischen Erfassung des geschichtlich in positiven Religionen gegebenen Glaubensinhaltes überhaupt liegt. Nur das geschichtliche Moment der ausdrücklichen Voraussetzung des Christenthums tritt ihm noch als ein Moment näherer Bestimmung in jenen Begriff ein, und macht es ihm möglich, die Gnosis von älterer Religionsphilosophie abgetrennt zu halten, während dagegen alle und jede neuere christliche Religionsphilosophie unaufhaltsam sich in den Begriff, welcher solchergestalt den Exponenten für des Verfs. Darstellung bilden soll, hereingezogen findet.

Hier nun ist der Ort, wo Ref. nicht umhin kann, seinerseits mit dem Bekenntnisse hervorzutreten, daß er den Begriff, in welchen der Hr. Verf. die Gnosis fassen will,

nicht etwa blos für zu weitschichtig, sondern geradezu für unanwendbar auf diesen historischen Stoff, und insofern allerdings den Grundgedanken des Buches für nicht frei von einem Irrthume hält. Die Gnosis, weit entfernt, den Begriff christlicher Religionsphilosophie auszumachen oder damit zusammenzufallen, fällt nicht einmal unter diesen Begriff; sie ist weder Religionsphilosophie, noch überhaupt Philosophie im eigentlichen wahrhaften Wortsinne. Daß sie nicht eigentlich in Gestalt philosophischer Systeme auftritt, hat sich auch dem Verf. nicht verbergen können; er bedient sich (S. 20.) eben dieses Umstandes, als eines Widerlegungsgrundes der Ansicht, welche, wie vorhin erwähnt, die Alten von dem Begriffe der Gnosis aufstellten. Aber er deutet das „genauere Verhältniß, in welches sie sich zu den positiven, historisch gegebenen Religionen setzt," doch so, als habe sie diese Religionen als „die nothwendige Vermittelung dessen" betrachtet, „was in Religion und Philosophie als Wahrheit erkannt werden soll." Hiermit wird offenbar die Gnosis als Philosophie betrachtet, und zwar — was uns sogar noch weiter von der Wahrheit abzuirren scheint, als wenn man sie geradezu als ein philosophisches System oder als einen Inbegriff philosophischer Systeme betrachten wollte — als eine über die positiven Religionen als über einen gegebenen Stoff reflectirende Philosophie. Sie, die in Wahrheit so sehr innerhalb der positiven Religion stand, daß sie auch nur von der Möglichkeit eines Standpunctes über dieser Religion durchaus kein Bewußtseyn hatte. — So gestehen wir denn, daß Neander und Matter uns weit mehr, als unser Verf., das Richtige getroffen zu haben scheinen, wenn sie, den Begriff eigentlicher speculativer Philosophie ausdrücklich ablehnend, die Gnosis für Theosophie erklären; — nicht minder geeignet, als dieses Wort, und aus Gründen, welche auseinanderzusetzen hier zu umständlich wäre, vielleicht noch vorzuziehen wäre das Wort Mystik gewesen. Zwar pflegt nicht



nur der ganz gemeine Sprachgebrauch das Wort Philosophie allenthalben anzuwenden, wo er überhaupt nur Gedanken und einen Gedankenzusammenhang findet, sondern auch der etwas weiter gebildete bleibt immer noch weitschichtig genug, und gibt diesen Namen ohne Bedenken wenigstens solchen Gedankenzusammenhängen, die irgendwie das Tiefere in Begriffe und Vorstellungen zu fassen suchen. Aber wo, wie im vorliegenden Werke, für die wissenschaftliche Auffassung einer umfassenden geschichtlichen Entwickelungsreihe so viel auf die richtige Bestimmung der zum Grunde liegenden Begriffe ankommt, da vermißt man ungern jene gründlichere Unterscheidung des Begriffs der Philosophie von andern leicht damit zu verwechselnden, welche einem wissenschaftlichen Manne, wie unser Verf., keineswegs schwer zu finden war, da sie in der That für längst gefunden und festgestellt gelten darf.— Eigentliche, speculative Philosophie ist nur da vorhanden, wo auf die letzten, einfachen Principien des Seyns und des Wissens zurückgegangen wird, wo der Geist sein reines Wesen in die reinen Kategorieen faßt, welche die gemeinschaftliche Grundlage des Seyns und des Erkennens ausmachen, und über die Natur und die Bedeutung des Erkennens, des Wissens als solchen ein Bewußtseyn gewinnt. Was die göttlichen Dinge und den gesammten Inhalt der Religion betrifft, so wird dieser zum Gegenstande einer philosophischen Behandlung nur dann, wenn der Geist von jenen Principien aus auf methodischem Wege zu ihnen gelangt, oder sich wenigstens über das Verhältniß des Religionsinhaltes zu den formalen Erkenntnißprincipien irgendwie Rechenschaft gibt. Dieß aber vermissen wir in den gnostischen Systemen durchgehends, und die gesammte Anlage dieser Systeme ist eine solche, welche auch der Hypothese keinen Raum gibt, auf die man etwa fallen könnte, als ob, da wir allerdings dieselben nur aus der zweiten und dritten Hand kennen, in der Ueberlieferung ihres Inhalts

das speculative Moment verwischt worden sey. Dagegen haben wir, um über ihren Geist und ihre Motive in's Klare zu kommen, einen anwendbaren Vergleichungspunct, eine in jeder Hinsicht treffende Analogie in den mystischen und theosophischen Systemen einer spätern Zeit, die wir, wie die Systeme eines Paracelsus, Böhm, Helmont, Swedenborg u. A., unmittelbar aus ihren Quellen studiren können. Mit Diesen hätte der Hr. Verf. die Gnostiker zusammenstellen sollen (er hat es zwar in Bezug auf Böhm gethan, aber, wie sogleich die Zusammenstellung dieses Mystikers mit den neueren Philosophen zeigt, nicht in dem Sinne, den wir hier meinen), wenn er von einem umfassenderen Standpuncte aus die richtige Einsicht in den Begriff, in den Charakter und die Bedeutung der alten Gnosis uns eröffnen wollte. — Um indessen diesen unsern Ausspruch weiter zu motiviren und zu rechtfertigen, müssen wir noch etwas schärfer auf das, was wir eben als den unterscheidenden Grundzug gnostischer Lehre erkannten, zurückblicken, und sein Verhältniß einerseits zu der speculativen Philosophie jener Zeit, andererseits zu der religiösen Mystik aller Zeiten, in Betrachtung ziehen.

Daß nämlich die Gnosis nicht ein Erzeugniß oder ein Entwickelungsmoment der eigentlichen philosophischen Speculation seyn kann, läßt sich auf eine Weise, die wir zur nähern Einsicht in die Natur (sowohl der einen, als der andern) sogar für positiv fruchtbringend zu halten berechtigt sind, dann erkennen, wenn man nach der Stelle fragt, welche diese Erscheinung, als wirkliche Philosophie betrachtet, in dem geschichtlichen Entwickelungsgange der Philosophie einnehmen müßte. Daß nämlich die Philosophie einen solchen Entwickelungsgang hat, daß die speculative Idee nicht durch Zufall oder nach blos äußerlichem Causalzusammenhange (wohin auch die sogenannten subjectiven Ursachen und Motive, die in dem individuellen Charakter, der Geistesanlage, Bildung u. s. w. der einzelnen Philosophen liegen sollen, gehören würden) in ihre besondern

geschichtlichen Erscheinungsformen eingeht, sondern daß eine höhere, in ihrem eigenen Begriffe liegende Gesetzmäßigkeit die Stufen und Phasen ihrer successiven Offenbarung in der Weltgeschichte bestimmt, dieß dürfen wir, als auch von dem Verf. anerkannt, voraussetzen: wir werden, wiefern er selbst ein solches Entwickelungsgesetz in seiner Darstellung aufzunehmen versucht hat, weiter unten hierauf noch einmal zurückkommen. An gegenwärtiger Stelle haben wir die Frage aufzuwerfen: ob sich die Grundgedanken der gnostischen Systeme als nothwendige Momente in jenem geschichtlichen Entwickelungsgange aufzeigen lassen; ob wenigstens, dafern ihre Nothwendigkeit nicht darzulegen seyn sollte, sie sich doch auf eine Weise an andere Entwickelungsmomente anknüpfen lassen, wodurch ihr Hervorgehen aus diesen begreiflich gemacht, und ihre wesentliche Bedeutung mit der Stelle, die sie in dem Ganzen jener Entwickelung einnehmen, in Einklang gebracht wird. — Hier nun erblicken wir den Hrn. Verf. in der Einleitung seines Werkes zwar vielfach und umsichtig damit beschäftigt, durch Betrachtung einerseits der Vorgänger, welche die Gnosis in den platonischen und den alexandrinisch-jüdischen, so wie auch in den buddhistischen und andern morgenländischen Speculationen hatte, anderseits des neuen Impulses, welchen das Hinzutreten des Christenthums zu den älteren Religionen dem frei reflectirenden Denken über Religion und Religionsinhalt überhaupt geben mußte, das Auftreten der Gnosis, so wie er sie faßt, als einer über die Religionen und ihren Inhalt reflectirenden Philosophie zu motiviren. Aber aus dieser Betrachtung ergibt sich nicht einmal eine äußerlich historische Nothwendigkeit der bestimmten Gestalt, in welcher wir die gnostische Lehre geschichtlich vorfinden, viel weniger eine solche Nothwendigkeit, wie wir sie hier aufsuchen. Was sich aus dieser, in der That äußerlich bleibenden und höchstens bis zu äußerlicher Zusammenstellung des Inhalts der

gnostischen Lehre mit dem Inhalte früherer Lehren fortgehenden Betrachtung wirklich ergeben würde, wenn der Sinn, in welchem der Verf. sie anstellt, der richtige wäre, ist: die Möglichkeit, vielleicht die historische Wahrscheinlichkeit eines Solchen, wie die Gnosis eben nicht war, einer Religionsphilosophie im Sinne des Verfs., d. h. einer die geschichtlich gegebenen Religionen zu ihrem Object machenden, über die geschichtlichen Religionen reflectirenden Philosophie. Ganz etwas anderes wäre es gewesen, wenn uns der Verf. durch Betrachtung des frühern und des gleichzeitigen Entwickelungsganges der eigentlichen philosophischen Speculation hätte begreiflich machen können, wie entweder unmittelbar aus dieser heraus, oder durch ihre Berührung mit dem Christenthume sich eben diese — nicht religionsphilosophischen, sondern unmittelbar theologischen oder theosophischen — Lehren erzeugen müßten. — Aber das Bestreben einer solchen speculativen Begründung der Gnosis würde, — wir glauben es deutlich nachweisen zu können, — auf ganz entgegengesetzte, der Ansicht des Hrn. Verfs. ungünstige, Resultate geführt haben.

Auch hier zwar, in Bezug auf philosophische Speculation als solche, kann das Verhältniß der Gnosis zu ihr zuvörderst äußerlich gefaßt werden, als Causalzusammenhang oder als Aehnlichkeit gnostischer Lehren mit früheren oder gleichzeitigen Lehren speculativer Philosophen. Daß ein solches Verhältniß wirklich obwalte, und daß der Verf. dasselbe mit aller Sorgfalt, die unstreitig auch ihm gebührt, berücksichtige, sind wir keineswegs gemeint, zu leugnen. Ja wir bekennen sogar, daß wir die Aehnlichkeit in einigen Beziehungen noch auffallender finden, als der Verf. selbst sie darstellt. Das System Platons, wie es namentlich im Timäus erscheint, hat in seinen theils mythischen, theils reflectirenden Ansichten nicht blos von der Weltschöpfung, sondern auch (was der Verf.

S. 39. Anm., wie es uns scheint, ohne hinreichenden Grund, in Abrede stellen will) von dem Verhältnisse des Guten und Bösen, des Geistes und der Materie in der Welt, eine unverkennbare Analogie mit einigen gnostischen. Wie aber der fortleitende Faden philosophischer Bildung, der sich durch die heidnischen sowohl als die jüdischen Alexandriner hindurchzieht, einen bequemen Anknüpfpunct bietet für die Annahme auch eines ausdrücklichen Einflusses der platonischen Lehre auf die gnostische, hat im Allgemeinen der Verf. genügend nachgewiesen. Doch kommt gerade in Bezug auf diesen Einfluß ein Umstand in Frage, von welchem wir wohl wünschten, daß er ihn zum Gegenstand einer ausdrücklichen Verhandlung hätte machen wollen. Es kann nämlich scheinen, als ob manche der Lehren, welche vornehmlich die Aehnlichkeit des Gnosticismus mit dem Platonismus begründen, bei Philo und andern Alexandrinern weit mehr, als bei Platon selbst, in den Hintergrund treten; woraus sich eine Unterbrechung, und folglich zuletzt wohl ein Nichtvorhandenseyn jenes Zusammenhangs ergeben würde. Dieß wird freilich dann noch auffallender, wenn man bei der Vergleichung weniger, als der Hr. Verf., einseitig den Timäus vor Augen hat, sondern mit dem Timäus zugleich jene anderweit von Platon ausgesprochenen Ideen, durch welche, nach dem eigenen Bekenntnisse des Verfs. (der indessen auch hier den Punct, auf den es eigentlich ankommt, nicht klar ausspricht), „die im Timäus enthaltene Ansicht so modificirt wird, daß der Platonismus, von dieser Seite betrachtet, in einem nähern Verhältnisse zur Gnosis erscheint." Es ergibt sich nämlich aus einer Zusammenstellung des Timäus mit andern Stellen der platonischen Schriften, wie auch mit dem, was wir sonst, z. B. aus Aristoteles, von Platon wissen, auf das unwidersprechlichste, daß der Demiurg, von welchem im Timäus die Rede ist, keineswegs einer und derselbe seyn kann mit der eigentlich höchsten Gottheit, mit

jener schöpferischen Ureinheit der Ideenwelt, welche im sechsten Buche der Republik die Idee des Guten genannt wird; daß er vielmehr zu dieser, und überhaupt zu der Ideenwelt, sich nur etwa so verhalten kann, wie der Demiurg der bessern gnostischen Systeme zu dem Pleroma. Diese Unterscheidung nun des Demiurgen von dem höchsten Gotte ist bei allen spätern Platonikern verschwunden; und eben so ist ein anderer denkwürdiger Charakterzug des echten Platonismus, welchen dieser gleichfalls mit dem Gnosticismus gemein hat, bei Jenen verwischt, nämlich die positivere Ansicht des Bösen. — Alles dieß bemerken wir jedoch nicht in der Absicht, um die geschichtliche Continuität, die unstreitig auch zwischen dem alexandrinischen Platonismus und der Gnosis Statt findet, in Abrede zu stellen, sondern nur, um die Bedeutung dieser Continuität in ihre richtigen Grenzen zurückzuführen. Die auffallendsten Züge der Verwandtschaft, welche sich zwischen der Gnosis und einem älteren speculativen Systeme finden, sind nicht durch Ueberlieferung aus diesem in jene übergegangen, sondern die Ueberlieferung hat nur gedient, gewisse allgemeinere Grundideen im Bewußtseyn zu erhalten und fortzupflanzen, durch deren Vermittelung sich gewisse andere specieller charakteristische Gedanken neu erzeugen konnten, die schon in jenem Früheren wenigstens ihr Analogon haben.

Bei Platon selbst sind die Lehren von dem Weltbildner und seiner Schöpfung, von der Materie, von dem Schicksale der Seelen, theils vor dem irdischen Leben, theils nach dem irdischen Tode (worin vornehmlich wir zugleich die ethischen Ansichten über die Bedeutung des creatürlich Guten und Bösen niedergelegt finden) fast nur als Mythen vorgetragen. Sie entbehren des streng methodischen Zusammenhanges mit dem eigentlich wissenschaftlichen Theile seiner Lehre, d. h. mit seiner Dialektik und Ideenlehre, und erscheinen, zum Theil wenigstens,

als Religionsglaube in genialer Anschauung des Gemüthes zwar fest begründet, aber keineswegs als wissenschaftlich erwiesen; es findet nach Platons ausdrücklicher Erklärung von ihnen keine ἐπιστήμη, sondern nur δόξα oder πίστις statt (vgl. insbesondere in Bezug auf die Weltschöpfung die unzweideutige Stelle Tim. p. 29.). Diesem entsprechend nun finden wir, daß nicht nur in die zunächst folgenden, nichtplatonischen Systeme von diesen Lehren wenig oder nichts überging, sondern daß auch der wirkliche Platonismus der alexandrinischen und der neoplatonischen Schule sich immer mehr von ihnen abwendet und eine ganz andere, von dem wissenschaftlichen Kerne der platonischen Philosophie, aber nicht von ihren dichterisch-religiösen Anschauungen den Ausgang nehmende Richtung einschlägt. Wir sehen diese Richtung auf das deutlichste sich kund geben in der Gegnerschaft gegen den Gnosticismus, in welcher die heidnischen Neoplatoniker Hand in Hand gehen mit den platonisch-gebildeten Kirchenvätern, deren Platonismus nachweislich eben so viel, ja vielleicht mehr noch Antheil hatte an dieser Gegnerschaft, als die Reinheit ihres Christenthums. Bestimmt und vorgezeichnet war jener Philosophie diese Richtung durch den Gedanken der absoluten Einheit, der substantiellen oder Wesenseinheit alles Seyenden, wie dieser an sich ein rein logischer oder metaphysischer zugleich seinen concreteren, aber doch noch ganz innerhalb des speculativen Gebietes liegenden Ausdruck in der platonischen Idee des Guten gefunden hatte. Es hatte sich dieser Gedanke völlig unabhängig von dem Christenthume in der Speculation als solcher erzeugt und durchgeführt, und am reinsten sehen wir ihn selbst und die gesammte Weltansicht, die sich unmittelbar aus ihm ergibt, unstreitig bei Plotin und den übrigen Neoplatonikern ausgeprägt; daher auch der platonische Antignosticismus den Gegensatz der philosophischen Speculation jener Stufe gegen

die gnostische Mystik am reinsten und zugleich am vollständigsten darstellt. Das Zusammentreffen dieser Grundidee der philosophischen Speculation mit der christlichen (in Philo und seinen Zeitgenossen bereits mit der jüdischen) Idee des Schöpfergottes war, geschichtlich betrachtet, (eine tiefer liegende Nothwendigkeit solchen Zusammentreffens wird damit nicht ausgeschlossen), eine völlig äußerliche. Es lassen sich in den philosophisch-gebildeten Lehrern der alten Kirche überall genau die Puncte nachweisen, bis zu welchen Philosophie und Theologie mit einander Hand in Hand gehen, von welchen an aber beide auseinandergehen und die Philosophie der Theologie ihre Postulate, ohne sie begründen oder erweisen zu können, nur zugibt. So z. B. finden wir beide vollkommen einstimmig in der Begründung der Dreieinigkeitslehre, welche vollkommen auf dem Wege der philosophischen Speculation lag, und ohne dieselbe nie ihren adäquaten Ausdruck in der Kirche hätte finden können, divergirend aber finden wir sie in der Lehre von der Schöpfung, welche die Speculation für sich allein gewiß nicht in dem Sinne, den das Christenthum fordert, gelehrt haben würde. Wie wäre es sonst geschehen, daß diese Speculation in so manchen der speculativeren Kirchenlehrer, z. B. in Origenes, allerhand wunderliche Wendungen einschlug, um die Lücke, welche durch das Anbequemen an das christliche Dogma in ihr zu entstehen drohte, zu verbergen, daß ebendieselbe aber in späterer Zeit, nachdem sie sich von der Dienstbarkeit unter die kirchliche Dogmatik befreit hatte, in Bezug auf die Schöpfungslehre, sogleich wieder fürerst in den alten Pantheismus zurückfiel? Gleicherweise finden wir Theologie und Philosophie einstimmig in den positiven ethischen Begriffen und der Idee des Guten, divergirend aber in dem Begriffe des Bösen. Es gehört nämlich zu den charakteristischen Beschränktheiten der Speculation jenes Standpunctes (und noch mancher nachfolgenden

Standpuncte), daß sie den Begriff des Bösen nicht anders, denn als einfache Negation zu fassen wußte. Auch in theologische Zusammenhänge wurde diese, dem wahren Wesen des Christenthums so widerstrebende Begriffsbestimmung, wenigstens zu dialektischem Gebrauche, übergetragen, und unser Verf. selbst hat an einem andern Orte (über das Manichäische Religionssystem S. 30.) die eben so richtige, als scharfsinnige Bemerkung gemacht, daß die Argumente, deren sich die Kirchenväter gegen die Manichäer bedienen, mit verschiedenen Modificationen immer wieder auf den Einen Hauptgedanken zurückkommen, daß das Positive oder das Seyende nur das Gute, das Böse demnach nur das Negative sey. Mit diesem Platonismus (oder richtiger Neoplatonismus, denn Platon selbst hatte, wie wir schon oben erwähnten, und wie am klarsten und unwidersprechlichsten aus der von Ref. mehrmals auch sonst angeführten Stelle de Republ. X, p. 610. erhellt, eine weit positivere Ansicht vom Bösen, die aber auch bei ihm einen mehr mystischen als speculativen Charakter trägt,) stehen freilich in auffallendem Widerstreit die von ihnen nichtsdestoweniger anerkannten christlichen Lehren über Teufel, Hölle und ewige Verdammniß. Aber auch hier sehen wir zur Bestätigung unserer Ansicht, wie die consequenter und muthiger Philosophirenden unter den Kirchenlehrern, z. B. Origenes, insbesondere aber eigentliche, der Theologie unabhängiger gegenüberstehende Philosophen, wie in etwas späterer Zeit Scotus Erigena, sich mit Nothwendigkeit auf die Annahme einer allgemeinen Wiederbringung hingeführt finden.

Aus diesen Andeutungen möchte sich, für Solche wenigstens, welche die Winke, die wir hier gegeben haben, selbstdenkend und aus eigener Kenntniß des geschichtlichen Entwickelungsganges der Philosophie und der philosophischen Religion weiter zu verfolgen im Stande sind, mit hinreichender Klarheit ergeben, wie, was der Inhalt der

eigentlichen, im engern Sinn geschichtlich so genannten Gnosis ausmacht, damals gar nicht auf dem Wege der strengen philosophischen Speculation lag. Es hat noch in weit späterer Zeit nicht auf diesem Wege gelegen: zu der Mystik eines Jacob Böhm, die mit der Gnosis in allem Wesentlichen gleichen Inhalt hat, steht die cartesische Schule, stehen Malebranche, Spinoza und Leibnitz noch ganz in demselben Verhältnisse, wie zu den Gnostikern die Neoplatoniker und die platonisch-gebildeten Kirchenväter. Sie würden unstreitig auch eben so ausdrücklich polemisch gegen sie aufgetreten seyn, wenn Böhm's Lehre zu ihrer Zeit eine gleiche äußerliche Ausbreitung und Bedeutung gewonnen hätte, wie zur Zeit der Kirchenväter die Gnosis. Die gnostischen Mythen (so nämlich können wir, entsprechend dem Begriffe des platonischen Mythus, der auch wenigstens nicht blos die absichtliche allegorische Einkleidung eines von dem Philosophen zuvor abstrakt gefaßten Gedankens ist, die Personificationen und die sonstige Bildlichkeit der gnostischen Lehre wohl nennen), sind nicht, wie sie es seyn müßten, wenn ihnen ein im eigentlichen Sinne speculativer Charakter zugeschrieben werden sollte, selbstbewußte bildliche Ausdrucksformen, Symbole oder Allegorieen für Begriffe und Lehrsätze, die von ihren Urhebern, auch unabhängig von jener Einkleidung in der reinen Form des Gedankens, gefaßt wurden oder gefaßt werden konnten. Es sind, gleich den Gestalten der vorchristlichen Mythologie, unwillkürliche, nothwendige Ausdrucksformen für ein Solches, wofür die wissenschaftliche Speculation noch keinen Ausdruck hatte. Auch hier liegt die Vergleichung mit neuern Mystikern, vor Allen mit Jacob Böhm, nahe, dessen paracelsische Terminologie ihren Ursprung offenbar nicht in selbstbewußter Allegorie, sondern darin hat, daß das nur in phantastisch religiöser Anschauung, aber nicht im begreifenden Denken Erfaßte eben auch nur in bildlicher Unmittelbarkeit ausgesprochen zu werden vermag.

Das Motiv zur Erfindung jener Mythen war nicht wissenschaftliches Denken, nicht der Entwickelungstrieb der speculativen Idee als solcher, sondern es war (eben so, wie bei Jacob Böhm, bei welchem sich dieß auf das deutlichste aus seinen Briefen, Vorreden und andern Stellen seiner Werke nachweisen läßt,) ein wesentlich von ethischen Interessen durchdrungenes religiöses Schauen, dem sich seine Gesichte mehr ungesucht und unwillkürlich darbieten, als daß sie von ihm, wie Ergebnisse des philosophischen Denkens, erstrebt und erarbeitet würden. Auch in diesem Schauen kann man eine mehr theoretische oder mehr praktische Richtung gar wohl unterscheiden, und z. B. Neandern beistimmen, wenn er solchen Unterschied zwischen den übrigen Gnostikern und Marcion macht; ohne daß darum sey es jenen eine wirklich wissenschaftliche Tendenz zugeschrieben oder diesem das mystisch-theosophische Element abgesprochen würde. Die Wahrheiten, welche auf solchem Wege erschaut werden, sind oft die tiefsten und erhabensten, und so läßt sich denn nicht leugnen, daß auch die alte Gnosis Blicke in die Tiefe des Creationsbegriffes gethan hat, wie wir sie bei allen damaligen Philosophen und Kirchenlehrern vergebens suchen. Daß Jacob Böhm sich zu der Philosophie und Theologie seiner Zeit in demselben Verhältnisse befindet, dürfen wir jetzt wohl als anerkannt voraussetzen. Aber die concrete Gedankengestaltung und die Form des Ausdrucks ist bei aller Mystik nothwendig mehr oder weniger eine wilde, ungebildete und unwahre. Eine gewisse Bildung zwar durch Philosophie und ein Eingehen in philosophische Ideen und Sprache wird durch die der Mystik eigenthümliche Art und Weise keineswegs ausgeschlossen. Wir haben solches bei den Gnostikern schon vorhin ausdrücklich zugegeben und an Platon haben wir das Beispiel, wie sogar ein philosophischer Schöpfergeist erster Größe, sobald er die durch den Standpunct seines Zeitalters seinem wissenschaftlichen

Denken gezogene Grenze überschritt, nicht umhin konnte, in Mystik überzugehen. Was aber außerhalb dieser Grenze liegt, gehört bei allen Mystikern und mystischen Philosophen wenigstens nicht mehr der Gesetzmäßigkeit des speculativen Gedankens an. Es kann von der Seite seines echten Gehaltes und seiner Wahrheit als Vorausnahme der speculativen Einsicht betrachtet werden, aber es ist nicht, wie unser Verf. in Bezug auf die Gnostiker zu thun den Versuch gewagt hat, in eine systematische Reihe von Entwickelungen der speculativen Idee als solcher aufzunehmen.

Nach dieser Bestimmung des Gattungsbegriffes geistiger Erscheinungen, welchem die Gnosis als besondere, individuell begrenzte Erscheinung angehört, wird nun, wenn nach einem Principe dieser individuellen, geschichtlichen Begrenzung, nach einem Allgemeinbegriffe des Inhaltes der Gnosis gefragt wird, die Antwort auf diese Frage nicht so zu stellen seyn, daß solches Princip als ein speculatives Problem erscheint, welches zu lösen sich die Gnosis vorgesetzt hätte. Aus diesem Grunde müssen wir dem Verf. allerdings beistimmen, wenn er die Definition der Gnosis von dem Problem über den Ursprung des Bösen herzunehmen Bedenken trägt. In der Mystik lassen sich nicht, wie dieß gewissermaßen in der philosophischen Speculation, noch weit mehr freilich in der bloßen Reflexion der Fall ist, das Problem und dessen Lösung, die Frage und die Antwort, von einander trennen, sondern beides ist sowohl im Großen und Ganzen, als auch allenthalben im Einzelnen, zugleich und mit Einem Schlage da. Aber wenn jener schon von den Alten dafür erkannte Grundgedanke der Gnosis nicht als Frage, als Problem ausgedrückt, sondern ein anderer, der Natur des mystischen Schauens angemessener Ausdruck dafür gefunden wird, so hat seine Anwendung in diesem Zusammenhange ihre volle Richtigkeit. Der Gegensatz des Bösen zu dem Gu-



ten, des Psychischen und Hylischen zu dem Pneumatischen, der creatürlichen Wirklichkeit zu der schöpferischen Idee, war den Gnostikern Inhalt nicht einer grübelnden Reflexion, sondern einer productiven Anschauung, aus welcher sich die Gesammtheit ihrer phantastischen Bilder und Mythen organisch erzeugte und bei der Einheit und Untheilbarkeit der Grundanschauung mehr oder weniger von selbst zu einer Art von System abrundete. Daß zum lebendigern Hervortreten jener Grundanschauung die unmittelbare, so räumliche als zeitliche Nähe der heidnischen und jüdischen Religionsgestalten mitwirkte, oder vielmehr, daß die Anschauung selbst ein Resultat jenes Gährungsprocesses war, in welchem die geistigen Elemente des Heidenthums und des Judenthums aufbrausten, als sie sich mit der religiösen Substanz des Christenthums vereinigen sollten, wird Niemand Bedenken tragen zuzugeben. Man wird in sofern Herrn Baur beistimmen, wenn er bei der Entstehung der Gnosis so viel Gewicht auf den Gegensatz und das räumlich-zeitliche Zusammentreffen der positiven Religionen legt; ohne aber darum, wie er thut, der Gnosis einen philosophischen Standpunct über diesen Religionen, wodurch sie in seinem Sinne zur Religionsphilosophie geworden wäre, einzuräumen. Herr Baur selbst geht dazu fort, der Gnosis, so weit dieß für ihren innerhalb des Christenthums genommenen Standpunct möglich, einen vorzugsweise heidnischen Charakter zuzuschreiben; auch dieß keineswegs unberechtigter Weise, dafern nur als der Gegensatz der heidnischen Religion zu der christlichen nicht sowohl, wie bei ihm geschieht, der Gegensatz des Speculativen zu dem Positiven, als vielmehr der Gegensatz des Mythischen zu dem Ethischen gefaßt wird. In der That ist es ganz derselbe Trieb religiöser Mythenbildung, aus dem ehemals die griechische und die morgenländischen Mythologieen, wenigstens ihrem mythischen Kerne, wenn auch nicht ihrem dichterischen Ge-

wande nach, hervorgingen, welchen wir beim Beginne des Christenthums als Gnosticismus fortwuchern, und über der ethischen Grundanschauung desselben eine neue Götter- und Dämonenwelt erzeugen sehen. Wer das Princip der Gnosis in einen Begriff zu fassen sucht, wird nicht irren, wenn es ihm, solchen Begriff aus der Erwägung dessen, was jene Grundanschauung werden mußte, sobald sie dem freien, ja zügellosen Walten dieses Triebes hingegeben war, zu bilden gelingt. Die nähere Einsicht in das Wesen und die Natur aller Mythenbildung wird dann zugleich erkennen lassen, wie die Verarbeitung der Grundideen des Christenthums zu mystischen Mythen nicht ohne eine Art von Zergliederung und Auseinanderlegung ihres Inhalts erfolgen konnte, welche nicht selten Resultate gibt, die denen einer speculativen Entwickelung dieses Inhalts sehr nahe kommen, und an Tiefe und Reichthum weit über alle Resultate einer blos dogmatischen Auffassung dieses Inhalts hinausgehen. So ist von der Gnosis unstreitig einzugestehen, daß sie und nur sie unter allen theologischen Systemen, mit alleiniger Ausnahme der späteren, insbesondere der Böhmischen Mystik und der Philosophie unserer Zeit, ein Bewußtseyn, aber freilich ein mythisch-verhülltes über die Immanenz des negativen Momentes in der Gottheit hatte, und eine dieser Einsicht gemäße Gestalt dem Creationsbegriffe, doch gleichfalls nur mythisch, zu geben wußte. Dieses Bewußtseyn ist es, welches den Mittelpunct und das unterscheidende Merkmal der eigentlichen Gnosis bildet; welches demnach auch von unserm Verf. an die Spitze seiner Darstellung hätte gesetzt werden sollen.

Es kann nicht wohl fehlen, daß die in dem Bisherigen dargelegte Differenz unserer Ansicht über das Wesen der Gnosis von der des Verf. auch eine Differenz der Ansichten in Bezug auf die Behandlungsweise und die geschichtliche Darstellung des vorliegenden Gegenstandes

zur Folge haben wird. In der Darstellung des Verf. ist das an sich gewiß löbliche Streben nicht zu verkennen, die verschiedenen Hauptgestalten der Gnosis als gegenseitig sich unter einander ergänzende, als Momente eines Entwikkelungsprocesses zu fassen, in welchen der Begriff der Gnosis die Totalität seines Inhalts in geschichtlicher Succession auseinanderlegt. Aber die Ausführung dieses Gedankens bei unserm Verf. bleibt nicht ganz frei von den Vorwürfen, welche man gegen dergleichen Versuche, einen geschichtlichen Verlauf aus dem Gesichtspuncte begrifflicher Nothwendigkeit darzustellen, gemeiniglich zu erheben pflegt. Seine Eintheilung der gnostischen Hauptformen, die von dem Verhältnisse derselben zu Christenthum, Heidenthum und Judenthum hergenommen ist, hat offenbar seiner Ansicht von dem Wesen der Gnosis als einer über diese Religionen reflectirenden Philosophie ihren Ursprung zu danken. Sie tritt demzufolge mit dem Anspruche auf, daß jede der aufgestellten drei Classen ein nothwendiges Moment in dem Begriffe der Gnosis repräsentire, und scheut in Folge dieser Grundvoraussetzung die Unbequemlichkeit nicht, der Gesammtmasse der eigentlich gnostischen Systeme, welche nur Eine Classe bilden, das Eine marcionitische als zweite, und das (erst durch den Verf. zum gnostischen gestempelte) pseudoclementinische als dritte Hauptclasse gegenüber zu stellen. Wir müssen es dem Leser überlassen, ob er die Nothwendigkeit des Entwickelungsganges, der durch diese Eintheilung dargestellt werden soll, anerkennen und dem Verf. den großen Vorzug, den er in Folge derselben vor seinen Vorgängern in Anspruch nimmt, zugestehen will. Uns scheint dieselbe durchaus nur die Bedeutung einer, nicht eben sehr natürlichen oder ungezwungenen, äußerlichen Classification, nicht einer immanenten Selbstzerlegung des Begriffs der Gnosis in seine Unterschiede zu haben. — Unter den einzelnen Gestalten der Gnosis allenthalben einen nothwendigen Fortschritt

nachweisen zu wollen, halten wir überhaupt für ein bedenkliches, fast hoffnungsloses Unternehmen. So, um ein Beispiel anzuführen: wie wollte man es anfangen, das ophitische System als einen wahrhaften Fortschritt über das valentinianische hinaus darzustellen? Wir unsrerseits glauben gerade umgekehrt das valentinianische als die geniale Erfindung eines, wenn auch phantastischen, doch tiefsinnigen Geistes bezeichnen zu dürfen, das ophitische aber als die abentheuerlich verzerrte Gestalt, in welcher die jener Erfindung zum Grunde liegende Anschauung überging, als sie zum Schiboleth einer Secte ward. Das ophitische System, namentlich das der Kainiten, hat, wie manche theosophische Lehren älterer und neuerer Zeit, einen Beischmack von unechter Mystik, von schwarzer Magie. Durch das Eingreifen solch' eines verkehrten Principes, welches wir in diesem Systeme zu bemerken glauben, welches hier wie anderwärts oft sich in dem gewaltsamen Hervorziehen dessen, was seiner Natur nach ein Esoterisches bleiben sollte, zum Exoterischen äußert, wird der klare und ebenmäßige Fortschritt eines idealen Entwickelungsganges, auch wenn ein solcher zuvor begonnen hätte, unausbleiblich gestört. Die wahrhafte philosophische Kritik und Geschichtsdarstellung würde hier wie anderwärts in der Nachweisung eines begriffsgemäßen Fortschrittes, so in dem Nachweis der Momente jener Verkehrung und ihres Verhältnisses zu dem echten Grundgedanken bestehen. Zugleich aber wären dabei, so weit es bei den freilich hier sehr spärlich fließenden Quellen möglich, Aufschlüsse über die Art und Weise zu geben, wie die Mystik, ihrer echten Bestimmung zuwider, sich zu einem kirchlichen Glaubensbekenntnisse herausgestalten zu wollen anfing, und eben dadurch ihre Ausartung herbeiführte. — Daß übrigens eine in dem Geiste ihrer Zeit so tief wurzelnde und so weit sich verzweigende Erscheinung, wie die Gnosis immer bleibt, auch wenn ihr Begriff in seine wah-

ren geschichtlichen Grenzen zurückgeführt wird — daß eine solche Erscheinung nicht ohne eine gewisse Gesetzmäßigkeit des Ablaufs ihrer Gestalten zu denken ist, stellen auch wir keineswegs in Abrede. Aber wir glauben, daß dieses Gesetz gleich andern tiefer in der Individualität geschichtlicher Gestalten und Thatsachen verborgenen Gesezzen fast klarer durch eine unbefangen geschichtliche Darstellung hätte zur Anschauung gebracht werden können, als durch die methodische Absichtlichkeit der Darstellung unsres Verfassers.

Es ist noch übrig, einige Worte über die Beschaffenheit der Fortführung zu sagen, welche der Herr Verf. seiner Darstellung über die geschichtlichen Grenzen der Gnosis hinaus gegeben hat. — Daß er auch die Polemik gegen die Gnosis, die kirchliche sowohl, als auch die außerkirchliche, in den Kreis derselben hereinzog, kann man im Allgemeinen ihm nur Dank wissen, wenn auch bei einer reinen geschichtlichen Auffassung des Begriffs der Gnosis die Darstellung dieser Polemik zur Darstellung der Gnosis selbst sich in ein anderes Verhältniß gestellt haben würde. Bei unserm Verf. ist solches Verhältniß dadurch bedingt, daß er mehr, als in der Wirklichkeit der Fall war, mit der Polemik gegen die Gnosis die Gnosis selbst auf gleichen Boden gestellt hat, nämlich auf den Boden des reflectirenden Denkens; weshalb wir es auch geschehen sehen, daß zwei der entschiedensten Gegner der Gnosis, der falsche römische und der alexandrinische Clemens, dem Verf. unter den Händen, der eine geradehin, der andere wenigstens nach einer Seite hin, zu Gnostikern werden. Uebrigens behandelt der Verf. diesen Gegensatz so, daß man sieht, wie er in denselben ein unmittelbar philosophisches und theologisches Interesse legt und ihn für einen solchen erkennt, der auch heut zu Tage noch nicht vollständig geschlichtet sey. — Dagegen offenbart das Ungenügende der Begriffe, auf welche der Verf. seine Darstellung

gebaut hat, auf das Deutlichste sich in der Art, wie er die Darstellung der alten Gnosis und der durch sie in Philosophie und Theologie hervorgerufenen Bewegung abbricht. Er thut dieß bei Clemens Alexandrinus; wovon der wahre Grund, der aber dem Verf. unbewußt bleibt, oder den er sich vielmehr absichtlich verleugnet, offenbar der seyn möchte, daß dieser Kirchenschriftsteller der Letzte ist, der von den eigentlichen Gnostikern mehr als nur gelegentliche Notiz nimmt und sich in ein ausdrückliches Verhältniß gegen sie stellt. Herr Baur aber möchte sich und uns überreden, als falle der Schluß der Betrachtung darum an diese Stelle, weil mit Clemens jene religionsphilosophische Bewegung, die er von der Gnosis datirt, ihren Kreislauf vollbracht habe, und alle spätere Religionsphilosophie und speculative Theologie des Alterthums und Mittelalters mit wenig Ausnahmen nur Wiederholungen des früher Dagewesenen enthalte. So gedenkt er in einer Note (S. 540.) noch des Origenes, und meint, die Darstellung seines Systems, welches er übrigens mit der Gnosis für nahe verwandt erkennt, darum übergehen zu dürfen, weil es nichts wesentlich Neues darbiete, sondern ein christlich modificirter Platonismus, gleich nahe stehend dem valentinianischen und dem plotinischen Systeme, sey. Dem Herrn Verf., dem es gewiß nicht an der Fähigkeit mangelt, über den oberflächlichen Schein einer Einerleiheit philosophischer Lehren, zwischen denen in der That nur Stetigkeit der Entwickelung stattfindet, hinauszublikken, hätte es sich bei etwas näherer Ueberlegung nicht verbergen können, wie eben dieses „Gleichnahestehen" zweien unter einander entgegengesetzten Systemen bei einem doch übrigens so selbstdenkenden und wahrhaftig nicht blos synkretistischen Geiste, wie Origenes, in der That auf eine neue Entwickelung deutet, die denn auch dieser Kirchenlehrer in seiner Dreieinigkeitslehre, in seiner Creations- und Freiheitstheorie, in seinem System allegori-

scher Bibelerklärung und in vielem Andern sattsam bethätigt hat. Von besonderem Interesse wäre es in diesem Zusammenhange unter Anderem gewesen, die origenistische mit der gnostischen so nahe (ungleich näher als die clementinische von γνῶσις und πίστις, auf die der Verf. so viel Werth legt) sich berührende Unterscheidung von πνευματικοί, ψυχικοί und σαρκικοί in Erwägung gezogen und mit jener verglichen zu sehen, da dieser Artikel gleich charakteristisch ist für den Standpunct der Gnosis, wie seine Aufnahme und Modificirung für den des Origenes.— Doch warum erwähnen wir diese Einzelheit, da dem Hrn. Verf., wenn er einmal, wie er es in diesem Abschnitte seines Werkes gethan hat, seinen Gesichtspunct über die geschichtlichen Grenzen der eigentlichen Gnosis hinaus erstrecken wollte, ein in Wahrheit unübersehbares Gebiet sich öffnete, innerhalb dessen die Grenzen des Aufzunehmenden und Auszuschließenden nur willkürlich von ihm gesteckt werden konnten?

So geht denn nun der Herr Verf. sogleich nach dem Abschlusse, den er der Darstellung der alten Gnosis mit Clemens Alexandrinus gegeben, zu dem letzten Abschnitte seines Werkes fort, welcher eine vergleichende Gegenüberstellung der neuern Religionsphilosophie zu der alten Gnosis zu geben die Bestimmung hat. Nach einigen, zwar sparsamen, aber gediegenen, fortleitenden Bemerkungen über Manichäismus und Augustinismus, mittelalterliche Scholastik und Reformation, werden zu diesem Behufe vier neuere Systeme abgehandelt, unter den jedes derselben besonders charakterisirenden Ueberschriften: die Böhm'sche Theosophie, die Schelling'sche Naturphilosophie, die Schleiermacher'sche Glaubenslehre und die Hegel'sche Religionsphilosophie. Durch welches Princip diese Auswahl bestimmt seyn mag, ist nicht ganz leicht zu sagen. Zwar die scholastische Philosophie des Mittelalters und die gesammte neuere wissenschaftliche Philosophie bis auf

Schelling auch in ihren religionsphilosophischen Beziehungen von seiner Darstellung auszuschließen, mochte der Verf. zu Folge der Grundidee seines Werkes guten Grund haben. Aber daß er in der gesammten Reihe der christlichen Mystiker von Dionysius Areopagita und Scotus Erigena an, oder wenigstens (da jene Aelteren allerdings mehr eigentliche Philosophen, als Mystiker sind, und zum Theil noch gegen die Gnosis in einem Gegensatze stehen), der deutschen Mystiker, von Ruysbroech, Tauler und Suso an bis herab auf Franz von Baader und Friedrich von Meyer, den einzigen Jacob Böhm ausgenommen, entweder keine Geistes- und Tendenzverwandtschaft zur alten Gnosis, oder keine wesentlich neue und bemerkenswerthe Fortentwickelung ihres Princips gefunden haben sollte, können wir uns kaum überreden. Freilich hätte durch Aufnahme dieser Aller das Werk eine weit über seine gegenwärtigen Grenzen hinausgehende Ausdehnung erhalten; indeß konnte Herr Baur, wenn er in irgend einem Sinne Vollständigkeit seiner Darstellung bezweckte, solche Erweiterung kaum umgehen und wie sein Werk vorliegt, wird es sich dem Tadel schwerlich entziehen, den Reichthum und die Wichtigkeit jener Gestalten verkannt, und die *Entwickelung* dessen, was im wahrhaften Sinne christliche Gnosis zu nennen wäre (von der „Religionsphilosophie" würde ohnehin noch ganz Anderes gelten), willkürlich auf eine geringe Anzahl ihrer Formbildungen beschränkt zu haben. Wir wissen also von dem Verfahren des Verfs. keine andere Erklärung zu geben, als diese, daß das historische Interesse für ihn mit den Grenzen, die er der alten Gnosis steckt, aufhört; daß nur die alte Gnosis innerhalb dieser Grenzen, aber nicht in gleichem Maße auch die spätere Mystik, für ihn Gegenstand der eigentlichen historischen Forschung war, den er zum Gegenstand auch einer historischen Darstellung zu machen sich getrieben fand; daß aber an dieses zufällig begrenzte historische Interesse sich

für ihn doch andererseits ein allgemeineres, philosophisches knüpfte, ein Interesse, das, was in jener geschichtlichen Erscheinung Wahrheit ist, auszumitteln, und daß dieses letztere Interesse es war, welches ihn zur vergleichenden Zusammenstellung der alten Gnosis mit den neuern philosophischen Systemen veranlaßte.

Das unstreitig wahre und richtige Aperçu, welches dieser Zusammenstellung zum Grunde liegt, und sie, abgesehen von der nicht ganz glücklichen Form, die der Herr Verf. dafür gewählt hat, an sich selbst vollkommen rechtfertigt, ist nämlich dieses: daß erst in der neuesten Philosophie in den Systemen Schelling's und Hegel's, dieselben Ideen, welche den wesentlichen Inhalt der alten Gnosis, und, setzen wir hinzu, der gesammten christlichen Mystik ausmachen, zum speculativen Durchbruche gekommen und in wissenschaftlicher Form vorgetragen sind. Alle eigentliche, d. h. alle wissenschaftliche Philosophie, welche in ihrer geschichtlichen Entwickelung durch die christlichen Jahrhunderte hindurch der Gnosis und Mystik parallel geht, bleibt, bis auf jene neueste, den der letzteren eigenthümlichen Ideen völlig fremd; sie kennt die Probleme gar nicht, welche sie auf diese Ideen hätten führen können; ja sie verstopft sogleich in ihren Principien die Quelle, aus welcher diese Ideen und diese Probleme im menschlichen Geiste fließen. Es ist uns, nachdem gegenwärtige Anzeige schon so ausführlich gerathen ist, jetzt nicht mehr vergönnt, diesen Punct umständlicher zu erörtern; einiges hierher Gehörige haben wir bereits oben zur Sprache gebracht. Die Thatsache jenes Widerspruchs zwischen bisheriger Philosophie und Mystik liegt offen vor Augen, und wird von Niemand geleugnet; dagegen hat, was den nothwendig ergänzenden Gegensatz zu dieser Thatsache bildet, die Analogie und Geistesverwandtschaft der neuesten Philosophie zur Gnosis und Mystik, unser Verf. durch seine

in dieser Beziehung sehr verdienstliche Darstellung zur Evidenz gebracht. — Indem der Herr Verf. von den Gestaltungen der neuern Mystik, welche näher noch, als die alte Gnosis, der Philosophie unserer Zeit so zu sagen vorarbeiten, die unleugbar größte und bedeutendste derselben, das theosophische System Jacob Böhm's, in seine Darstellung aufnimmt, so kann man dies als wenigstens eine Andeutung des fortleitenden Fadens, der sich geschichtlich von der alten Gnosis bis zur Philosophie der neuesten hinzieht, dankbar hinnehmen; um so mehr als seine Darstellung unverkennbar das doppelte Verdienst hat, nach der einen Seite hin die auffallende Verwandtschaft der Böhm'schen Mystik zur neuesten Philosophie und nach der andern Seite hin ihre Verwandtschaft zur alten Gnosis auf das deutlichste und lebendigste veranschaulicht zu haben. Daß er hierauf unmittelbar, mit Uebergehung aller Zwischenglieder und auch der eigenen Philosophie Schelling's nach allen ihren übrigen Beziehungen, einen Auszug aus der Schelling'schen Abhandlung über die Freiheit gibt, kann man nach dem einmal gewählten Plane seines Werkes nicht anders als in der Ordnung finden, und dient, den Eindruck jener Geistesverwandtschaft der Mystik mit der neuesten Philosophie noch zu verstärken. Nur hätte er diesem Auszuge nicht die unpassende Ueberschrift „die Schelling'sche Naturphilosophie" geben sollen. Einiges Befremden weckt es dagegen, wenn hierauf eine ausführlichere Verhandlung über die Schleiermacher'sche Glaubenslehre folgt; denn in dieser eine wesentliche Verwandtschaft mit Gnosis und Mystik zu erkennen, wird sich außer unserm Verf., der auch früher schon über diese angebliche Verwandtschaft ein eigenes Programm geschrieben hat, schwerlich Jemand entschließen. Indessen ist der Grund, der den Verf. hier zur Einschiebung einer so heterogenen Erscheinung bewogen hat, wohl zu erkennen. Er beruht

auf der ihm eigenthümlichen Verwechslung des Begriffs von Religionsphilosophie mit Gnosis und gnostisch-speculativer Theologie. Daß Schleiermacher's Glaubenslehre ihrem innersten Grunde nach Religionsphilosophie, Reflexion über die im Gemüthe des Menschen vorhandenen religiösen Zustände ist, macht Herr Baur mit vollem Rechte gegen Schleiermacher selbst gelten, und mit gleichem Rechte stellt sich ihm das System Schleiermacher's als der bedeutendste aller Versuche einer Religionsphilosophie in diesem subjectiven Sinne, als die Spitze und der Gipfel jener reflectirenden Richtung dar, die außerdem in Kant, Jacobi und Fichte ihre vornehmlichsten Repräsentanten hat. (Die Kant'sche Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft wird anhangsweise bei Gelegenheit Schleiermacher's in Betrachtung gezogen.) Aber was der Verf., um eine Analogie dieser subjectiven Richtung zur Gnosis herauszubringen, hauptsächlich und zwar in Bezug auf das Schleiermacher'sche System selbst mit großem Scharfsinn und einer gründlich eindringenden Kritik urgirt, das auch bei Schleiermacher, mehr als dieser selbst will und zugibt, sich einfindende Auseinandergehen des idealen, urbildlichen Christus, welcher in Wahrheit den Kern und Mittelbegriff der gesammten Schleiermacher'schen Religionslehre ausmacht, von dem geschichtlichen und persönlichen Christus (was der Verf. treffend und sinnreich als ein Auseinanderweichen dieser Religionslehre nach den entgegengesetzten Puncten des Doketismus und des Ebionitismus hin bezeichnet), reicht keineswegs hin, solche Analogie zu begründen, denn ein gleiches Auseinanderweichen des idealen und des historischen Elementes findet weder in allen gnostischen Systemen statt, noch macht es auch in denen, in welchen es statt zu finden scheinen kann, das in letzter Instanz charakteristische von andern Denkweisen sie unterscheidende Hauptmoment aus.

Am ausführlichsten unter den neuern Systemen behandelt der Verf. zuletzt, am Schlusse seines Werkes, das Hegel'sche. Er thut dieß auf eine Weise, die, verbunden mit manchen auch in dem übrigen Gange der Darstellung vorkommenden Aeußerungen und Wendungen den Leser leicht auf die Ansicht bringen kann, der Standpunct dieses Systems sey des Verf's. eigener, sein Inhalt gelte ihm für den Inbegriff derjenigen Wahrheit, welche von aller früheren Gnosis und Religionsphilosophie angestrebt, hier erst in ihrer reinen und wissenschaftlichen Form gefunden sey. Unverkennbar ist, daß die Darstellung hier, und hier zuerst, einen apologetischen Charakter annimmt; daß der Verf., indem er nach der einen Seite hin die Identität der Hegel'schen Religionsphilosophie in ihren Principien und Hauptwendepuncten mit den leitenden Grundideen der alten Gnosis nachzuweisen sich bestrebt, zugleich nach der andern Seite sich, was er zuvor nicht gethan hatte, auf eine Prüfung der wissenschaftlichen Consequenz und Folgerichtigkeit dieser Philosophie einläßt, die Einwürfe der Gegner zwar minder ausführlich, als bei der alten Gnosis, berichtend, aber um so ausführlicher und ausdrücklicher sie widerlegend. Indessen dürfen wir nicht unbemerkt lassen, daß Hr. Baur nicht nur im Einzelnen manche Ausstellungen an Hegel's Lehre macht (einigen derselben würden wir Bedenken tragen beizupflichten, z. B. wenn er Hegel darüber tadelt, daß er das Heidenthum nicht schlechthin und ohne Unterschied als Naturreligion fassen will; hier scheint der Verf. uns noch in der doch sehr einseitigen Ansicht befangen, von der aus er in einem frühern Werke die Symbolik und Mythologie des Alterthums behandelt hat), — sondern daß er auch ausdrücklich, was das Ganze betrifft, die Schwierigkeit, eine durchgängige Uebereinstimmung jener Philosophie mit dem Inhalte des Christenthums nachzuweisen, nicht verkennt, und die Voll-

endung solcher Uebereinstimmung, die vollständige speculative Befriedigung aller religiösen Interessen, der weitern philosophischen Forschung als Ziel und als Aufgabe stellt. Was er in Hegel findet, ist daher wesentlich nur die bis jetzt höchste begriffliche und wissenschaftliche Durchbildung des Inhalts der alten Gnosis und Mystik, und seine Apologetik scheint mehr diesem solchergestalt gereinigten und auf seinen reinern Ausdruck zurückgebrachten Inhalte, als der sonstigen Eigenthümlichkeit Hegel'scher Philosophie zu gelten, die er überhaupt nicht nach ihrer ganzen Breite und auch nicht nach ihren letzten speculativen Principien, sondern nur nach ihrem religiousphilosophischen Inhalte in Betrachtung zieht. — So angesehen, kann Ref. nicht umhin, die Darstellung und Kritik des Verf's. für sehr gelungen zu erkennen. Ohne irgend in der Weise einer bekannten Fraction der Hegel'schen Schule, jener Philosophie einen positiven Inhalt unterzuschieben, der nicht wirklich in ihr enthalten ist, vielmehr die in religiöser Beziehung unbefriedigenden oder bedenklichen Seiten derselben rückhaltlos aufdeckend, richtet er seine Bemühung nur darauf, die Consequenz und den strengen Zusammenhang des wirklich vorhandenen Inhalts, und wie in diesem Inhalte die Probleme, um welche sich Gnosis und Mystik vornehmlich drehen, eine einfache und bündige Lösung erhalten, nachzuweisen. Mit großem Geschick benutzt er den geschichtlichen Zusammenhang, der ihn auf die Darstellung des Hegel'schen Systems geführt hat, dazu, zu zeigen, wie auch in jener für Viele so abschreckenden Nacktheit die Lehren desselben noch immer einen echten religiösen Gehalt und eine in dem Entwickelungsgange der gesammten christlichen Gnosis und Religionsphilosophie begründete Nothwendigkeit haben; und umgekehrt benutzt er das verständig und vernunftmäßig geordnete Gedankensystem Hegel's, um daraus einige Lichtstrahlen auf die phantastisch ver-

worrenen Gedankengebilde der Gnostiker zurückfallen zu lassen.

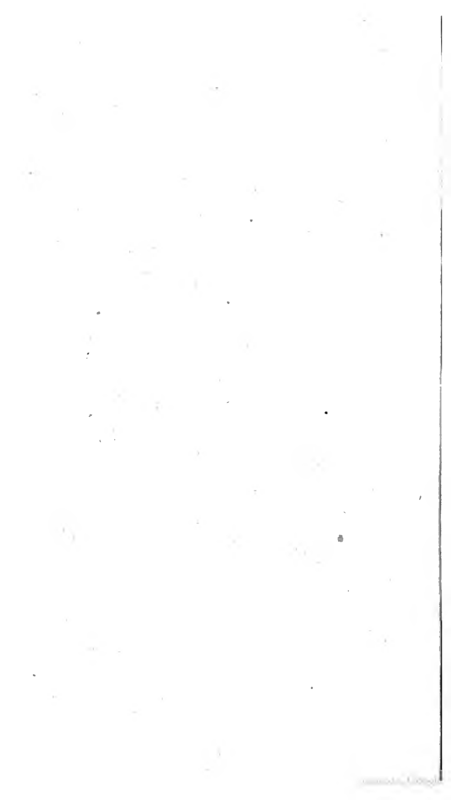
Aus allem bisher Gesagten möchte sich nun über die Anlage und den Charakter des Werkes im Ganzen folgendes Gesammtresultat ergeben. Den Grundgedanken desselben bildet: eine geschichtliche Darstellung der christlichen Gnosis und Mystik in ihrer allmählichen Fortbildung zur Wissenschaft und Philosophie, in ihrem Fortschritte zur Versöhnung mit demjenigen, was ihr bisher feindlich gegenüber stand, mit dem sie aber von jetzt an Eines und Dasselbe zu seyn und zu bleiben bestimmt scheint, mit der speculativen Philosophie. Diesem Grundgedanken hat der Verf. dadurch einen etwas schiefen Ausdruck gegeben, daß er die gesammte gnostische und mystische Richtung, gleichviel, ob sie sich auf wissenschaftliche, dialektische Weise durchführt oder nicht, unter dem Namen der Religionsphilosophie begreift. Dieser unglücklich gewählte Ausdruck trägt die Schuld, daß der Verf. Manches, was dem Gange seiner Darstellung eigentlich fremd ist, in dieselbe hineingezogen, Anderes, was demselben wesentlich angehört, weggelassen hat, daß er in der Anordnung des Einzelnen, in der Erfindung von Classen und Rubriken und in der Hypothese einer gegenseitigen Ergänzung der gnostischen Systeme durch einander, nicht selten seinem Stoffe Gewalt angethan hat, und endlich daß in der Darstellung der einzelnen mystischen Systeme dem phantastisch-productiven Charakter derselben nicht ganz sein Recht geschehen, sondern ein ihnen fremder Beisatz von Raisonnement und Reflexion ihnen aufgedrungen ist. Von diesen Ausstellungen abgesehen, hat die Intention des Werkes ihre volle Wahrheit und Berechtigung, und es muß als ein Verdienst anerkannt werden, den Gedanken, daß die Philosophie unserer Zeit eben so sehr als Fortsetzung und als Versuch zur wissenschaftlichen Durchbildung und Voll-

endung der christlichen Gnosis und Mystik zu betrachten ist, wie sie andererseits sich als Fortführung des Fadens der bisherigen speculativen Philosophie ankündigt, diesen Gedanken durch eine so gelehrte, so scharfsinnige und so gründliche Darstellung der geschichtlichen Erscheinungen, deren Zusammenhang unter einander erwiesen werden soll, gelten gemacht zu haben. Hierin liegt die Bedeutung des Werkes, die Ref. trotz aller im Ganzen und im Einzelnen von ihm erhobenen Einwendungen keineswegs verkennt, sondern vielmehr von ganzem Herzen und auf das freudigste anerkennt. Zugleich fühlt sich derselbe gedrungen, jetzt schließlich noch zu bekennen, wie auch in der Darstellung des Einzelnen, selbst wo der Gesichtspunct der Betrachtung nicht ganz der richtige, oder ein etwas einseitiger ist, doch allenthalben ein kräftiger, gediegen gebildeter und gründlich denkender Geist uns begegnet, welcher der Darstellung einen so reichen Gehalt und ein so entschiedenes Interesse einzupflanzen weiß, daß man kaum eine nur nicht ganz umfanglose Partie des Buches durchlesen kann, ohne sich, auch wo der Gegenstand zu den bekanntern und geläufigern gehört, wahrhaft gefördert und belehrt zu finden. Gerade die Eigenthümlichkeit und Entschiedenheit des Gesichtspunctes, unter welchem der Verfasser überall das Einzelne behandelt, eröffnet auch denen, die in den Gesichtspunct selbst nicht ganz einstimmen können, an dem Gegenstande eine Menge neuer Seiten und Ansichten, über welche ein Bewußtseyn gewonnen zu haben gewiß nicht fruchtlos bleiben kann. — Die Darstellung der eigentlich gnostischen und dann auch der neueren Systeme zeichnet sich durch einen seltenen Verein von Gedrängtheit und Vollständigkeit besonders aus; etwas prolixer ist die Darstellung der beiden clementinischen Systeme, so wie überhaupt der antignostischen Widerlegungen, gerathen, bei welcher der Verf., so wie auch bei der übrigens verdienstvollen

der Böhm'schen Lehre, auf seine früher (in der Darstellung der Manichäischen Lehre) befolgte Maxime, die Beweisstellen der Darstellung selbst einzufügen, zurückkommt, welche er in dem übrigen Theile des gegenwärtigen Werkes, wie wir glauben, mit Recht, aufgegeben hat. — So scheiden wir denn von dem Hrn. Verf. mit dem Gefühle der aufrichtigsten Hochachtung, und mit dem Wunsche, noch recht viele Partien der philosophischen und Religionsgeschichte durch seine emsige und rüstige Thätigkeit beleuchtet zu sehen.

C. H. Weiße.

Uebersichten.



Fortschritte in dem christl. Religionsunterrichte; mit einigen Belegen.

Von

Dr. Schwarz, GKR.

Das Studium der Theologie und die christliche Bildung stehen in Wechselwirkung. Je tiefer jenes in die göttliche Wahrheit eindringt, um desto besser kann diese gedeihen, und je segensreicher diese, um desto tieferes Erforschen der ewigen Wahrheit. In dem Grade, als sich beides in der Person des Kirchenlehrers einigt, wird er in seinen Predigten mehr erbauen, die Jugend sicherer in das Christenthum einführen, die Seelen seiner Gemeinde reichlicher aus der Heilsquelle stärken, und den Namen eines Geistlichen ehrenwerther machen. Das letzte Viertel des vorigen Jahrhunderts war wegen Mangels an Sonnenschein diesem Gedeihen ungünstiger, als die jetzige Bildungsperiode dem Theologen geworden, und wir haben uns jetzt im Ganzen wahrer Fortschritte hierin zu erfreuen. Indessen ist Wind und Wetter immer noch ungünstig; der Zeitgeist bietet immer dem Diener des Gottesgeistes neue Kämpfe an.

Wenn wir über die derzeitigen Spaltungen, oder wie es manche finden, Zerrissenheiten in der Theologie und in unserer Kirche klagen, so sollten wir jedoch vorerst bedenken, daß dieses nicht anders kommen kann, so lange die

Streitenden auf verſchiedenem Standpuncte ſtehen. Und war es nicht immer ſo? Da will denn gerne jeder Kämpfer den andern auf ſeinen Standpunct herüberziehen; das aber geht nicht. Der höhere, für alle gemeinſame Standpunct bleibt in dunkler Ferne, wenn gleich keinem der geheime Zug zu ihm gänzlich fehlt. So war es in den Streitigkeiten über Nationalismus und Supernaturalismus; und ſo iſt es noch in den jetzt obwaltenden Verſchiedenheiten unter unſern Religionslehrern.

Zwei Standpuncte ſind es hier, welche ſtets den Kampf unterhalten werden, wie zwei Feſtungen, die ſich über das Meer hin nur ſo gerade erreichen, und ſich alſo nur feindſelig antworten, ohne den Krieg zu beendigen. Nur in ſoweit kann er um des Friedens willen geführt werden, daß von jeder Seite das Unnütze dieſes Kampfes eingeſehen wird, und man aus Achtung der Menſchheit ſich gegenſeitig nicht mehr befehdet, ſondern einen freien Verkehr zuläßt, der jedem dienen kann, und auch jedem erlaubt, herüber und hinüber zu ziehen a). Jene ſtehen außerhalb, dieſe innerhalb des Chriſtenthums, und ſo iſt es in der Natur und Verſchiedenheit der Menſchen gegründet. Wollen jene n ö t h i g e n zu ihnen hereinzutreten, ſo ſind ſie um nichts vernünftiger als dieſe, wenn ſie n ö t h i g e n in ihre Gemeinſchaft einzutreten; und ſo wie bei dieſen das compelle intrare zum Fanatismus geführt hat, ſo iſt in unſern Zeiten bei jenen ein fanatiſcher Eifer bemerkbar, der nicht ſelten ſchon in die Gewaltthat von Schmähungen ausgebrochen.

Das Chriſtenthum hat ſeinen ganz eigenen Standpunct, ſo daß der chriſtliche Theologe in Widerſpruch mit ſich ſelbſt geräth, wenn er dieſen verläßt, und dann meint den Geg-

---

a) Wie wir dieſe ſchöne theologiſche Aufgabe in der Abhandlung von Ullmann, mit welcher der Jahrg. 1836 der Studien u. Krit. würdig beginnt, geiſtreich und verſöhnend gelöſt finden.

ner von der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion zu überzeugen. Denn er muß ja doch erst das Wesen dieser Religion enthüllen. Dieses Wesen aber ist ein schlechthin Inneres, ist das Innerste in dem Menschengeiste, ist die Gotteskraft, die der Christ in sich selbst erfährt (Röm. 1, 16.); es enthüllt sich also nur demjenigen, der schon innerhalb des Christenthumes steht. Der Lehrer nun, der noch meint, er könne durch anderweitige Belehrungen dieses Innere so darlegen, daß es der draußen Stehende, sofern er nur gesunde Augen hat, sehen müsse, sagt damit nichts anderes, als das Wesen der Religion, das er als ein schlechthin inneres verkündigt hat, sey kein schlechthin inneres; er will es ja von außen geben, durch seine Lehrkraft, die er unvermerkt an die Stelle der Gotteskraft setzt. Nicht so hielten es die Apostel, nicht so hielt es der Herr selbst; die Belege bieten sich auf jedem Blatte ihrer Geschichten und Lehren an, und viele Aussprüche sagen das ausdrücklich a).

Auch die Lehrer nach dem apostolischen Zeitalter hielten es nicht anders. Sie vertheidigten die christliche Religion, sie entkräfteten die Vorwürfe der Gegner, sie reichten Apologieen ein; dabei boten sie die Heilswahrheiten allgemein dar, sie suchten den Weg zum Gemüthe der Menschen, wie Johannes, Paulus, Petrus, Jakobus, wie Christus selbst ihn gezeigt hatte, um den Himmelsfunken, der als Liebe des Lichts noch im Innern schlummerte, anzufachen, und so das Licht von oben in ihre Seele zu leiten. Das war ihre Lehrkunst, und so waren sie die Organe des heiligen Geistes; so verbreitete sich durch sie die Gotteskraft, welche die Welt erleuchtet und nicht aufhören wird die Menschheit zu heiligen: „Kommt und sehet; erfahret und prüfet!" Das sagt der Christ dem Gegner.

Auf einem andern Wege dürfen es auch in jetziger Zeit

---

a) Schon Platon sagt, daß ohne das ἡλιοειδὲς im Auge der ἥλιος ihm vergeblich scheine.

die christlichen Lehrer nicht suchen, welche sich durch das wissenschaftliche Studium, das nicht minder nothwendig ist, vorbereiten; nur mit dieser Heiligung müssen sie ihre Wirksamkeit suchen, wenn sie nicht dem Christenthume sein Licht verdunkeln und sein Recht schmälern wollen. Denn das würden sie, wenn sie sein Wesen für etwas anderes geben wollten als es ist; daß es aber erkannt werde wie es ist, in seinem wahren Wesen, das ist sein heiligstes Recht in der Menschenwelt, und dessen Wahrung ist den Lehrern der Kirche anvertraut. Lasset denn Juden Juden, Heiden Heiden seyn, wenn sie es bleiben wollen, nachdem ihnen genugsam die Heilsanstalt vorliegt, und auch ihr sie ihnen nahe gelegt habt, so weit es euch gestattet ist oder ein bestimmter Beruf es euch aufgibt. (Vgl. Matth. 5, 13—16. 10, 12—14. 23, 27. Joh. 3. u. a. m.). Anathematisirt nicht, begegnet auch denen, die auf dem Standpuncte des Rationalismus stehen, nicht unfreundlich, laßt jeden seines Glaubens leben, seyd bereit von dem eurigen, wo es gefordert wird, Rechenschaft zu geben, bildet euren Geist, übt eure Lehrkraft, um sie, um euch selbst der Gotteskraft des Evangeliums zu leihen. So werdet ihr Gottesmänner seyn, und euch selbst und die durch euer Wort an das Evangelium glauben selig machen. — Das ist die alte Pastorallehre, die sich jeden Tag erneuern wird.

Denn der Lehrer einer Religion soll doch in dieser Religion lehren; sonst wäre er nicht das, was er heißt, sondern heuchelte, und löge schon durch seinen Amtstitel. Das gilt in höchster Potenz von dem Lehrer derjenigen Religion, welche wir als die höchste, als die durchaus heilige erkennen. Wer das Christenthum lehren will, muß in dem Christenthume stehen; ein Grundsatz, den sich der Lehrer selbst nicht genug sagen kann. Seine Person und seine Lehre, eines wie das andere, muß in dem Christenthume stehen, muß von dem Geiste desselben durch-

drungen seyn. Dann ist aber auch kein Widerspruch zwischen beiden, sondern seine Lehre ist seine Wahrheit, und seine Persönlichkeit spricht den Geist dieser Wahrheit aus; so daß die, welche von ihm lernen, von diesem Geiste selbst lernen, und vermittelst seiner Lehrgabe diesen Geist in sich aufnehmen. Hiernach haben wir alle Lehrbücher der christlichen Religion und alle Anweisungen für die Ertheilungen dieses Unterrichts zu beurtheilen, zwar nicht die Person des Verfassers zu beurtheilen, aber doch den Geist, der aus seinen Belehrungen spricht. Ist es nicht der Geist des Christenthums, d. i. des innern Wesens dieser Religion, so steht die Lehre auch nicht innerhalb dieser Kirche. Sie mag außerhalb sehr gut seyn, auch dem christlichen Lehrer Manches zu seiner Bildung mittheilen, aber ein Unterricht im Christenthum ist sie doch nicht, und wollte sie sich dafür geben, so wäre das so wenig der Wahrheit gemäß, als wenn wir einen Spener oder Fenelon Lehrer der philosophischen Moral nennen wollten. Jedem das Seinige! Dieser goldene Spruch steht über jedem Richterstuhle, auch über dem der theologischen Kritik.

Nur von dem angegebenen Standpuncte aus haben wir denn die Schriften, die zur Bildung im Christenthume dienen wollen, zu beurtheilen; und nur so dürfte es sich der Unterzeichnete erlauben, auch dießmal, wie früherhin, über solche Schriften das ihm vergönnte Urtheil auszusprechen. Während ihn die Gedanken über den jetzigen Zustand der religiösen Bildung vorzugsweise beschäftigten, sind ihm folgende Schriften zur Hand gekommen:

1) Anleitung zur Mittheilung der Religion und zur Einführung in's Christenthum; gebildeten Vätern und Müttern, die in der wichtigsten Angelegenheit ihrer Kinder mitwirken wollen, zunächst gewidmet, aber auch eigentlichen Religionslehrern dargeboten, von Friedrich Busch, Pastor zu

Nordheim. Mit einem Vorwort von Dr. Lücke, Consistorialr. u. Prof. zu Göttingen. Hannover, im Verl. der Hahn'schen Hofbuchh. 1835. gr. 8. (XX u. 186 S.).

Wir müssen gleich vorn herein mit unserm Freunde Lücke (dessen Vorr. S. IV.) sagen, daß wir uns „schon so durch den Gegenstand überhaupt, wie durch den Standpunct, von welchem derselbe in dieser Schrift behandelt wird, besonders angezogen fühlten." Indessen soll das so wenig, als die freundlichen Aeußerungen über die Grundsätze des Unterzeichneten denselben in seinem Urtheile bestechen, vielmehr desto mehr auffordern, diese Mittheilungen sorgfältiger zu erwägen. Das verlangt der wichtige Gegenstand so wie der ehrenwerthe Verfasser. Wir stehen mit ihm, wie gesagt, auf demselben Puncte, aus welchem wir den Unterricht in der christlichen Religion betrachten.

Schon die Veranlassung dieser Schrift, da eine Mutter Belehrung darüber wünschte, wie sie selbst diesen Unterricht bei ihren Kleinen besorgen könne, gibt dieses an. Denn euch Müttern ist er zuerst anvertraut; ihr seyd die ersten Priesterinnen in diesem Heiligthume. Wehe euch, wenn ihr diesen göttlichen Beruf nicht erkennt! wohl euch, wenn ihr ihn erfüllet! Der Unterzeichnete muß in dieser Hinsicht ein treffliches Buch in eure Hände wünschen, das von einer Mutter geschrieben ist: De l'education progressive ou Etude du cours de la vie par Mdme Necker de Saussure, wovon der 1. Th. übers. von A. v. Hoggner u. K. v. Wangenheim, mit einigen Anmerkungen des letzteren, bei Friedr. Perthes 1836 erschienen, und so eben von Unterz. in den Heidelb. Jahrb. ausführlich angezeigt ist. Eben dieser Theil redet zu den Müttern für die Erziehung ihrer Kinder in den ersten Lebensjahren, und zeigt in der christlichen Religion den rechten

Grund und die Kraft der Erziehung a). Wo aber dieses Buch über den ersten Religionsunterricht redet, müssen wir vielmehr auf das vorliegende verweisen. Denn so viel ist gewiß, sagen wir mit dem Verf. (Vorr. S. XIV.), soll „das aufkeimende Geschlecht ein frömmeres, glücklicheres werden, als das gegenwärtige (das wolle Gott geben!), so muß schon, und eben in dem Schooße, aus welchem es hervorgeht, lebendige Religion in ihm geweckt und gerade von elterlicher Hand, welche ja die nächste und geliebteste ist (also zuerst der mütterlichen), gepflegt werden. Die Religion muß in's Haus wieder einkehren. Nun aber ist es mit allgemeinen religiösen Gedanken und Gefühlen doch nicht gethan, sondern wir bedürfen einer klaren Erkenntniß."

Ja, an den Müttern hat es bisher gefehlt, und dieß wird immer mehr gefühlt. In älterer Zeit waren die Deutschen frömmer, weil sie frömmere Mütter hatten. Soll das Christenthum in die Familien eingeführt werden, so scheint eine Reformation der weiblichen Bildung und Sitte nöthig zu seyn; wie aber soll sie kommen? Nun, solche Schriften wie die vorliegende und oben genannte, wirken von ihrer Seite dazu, und wir wünschen nur, daß der Geist, welcher schon im Anfange die Frauen zur Verbreitung des Christenthums weihete, nunmehr in den Haus- und Kindermüttern als bildende Kraft in das junge Geschlecht eindringen möge, um dasselbe von dem ersten Lebenspunct aus in das Reich Gottes einzuführen. Die

a) Zu gleicher Zeit erschien ein kleineres Buch von einer gebildeten Dame in den Nordamerik. Verein. St. Mstr. Child, unter dem Titel: The mother's book, zu London die 4. Aufl., welches dieselben Grundsätze mit derselben Wärme lehrt. Eine ermuthigende Erscheinung der Zeit, daß Frauen von hoher Bildung diesseits und jenseits des Atl. Oceans die Mütter auffordern, zu dem Heile zurückzuführen, zu einer Zeit, wo nicht ohne Schuld des geistlichen Standes das Evangelium den Herzen entfremdet worden!

christliche Mutter ist bestimmt, ihr Kind auch zu dieser inneren Geburt zu ernähren; erst dann ist sie ihres Namens würdig, und erst dann, wenn die Zahl solcher christlichen Mütter zunimmt, kann die Kirche auf mehr lebendige Glieder rechnen. Hierin muß eine Art von innerer Reformation beginnen, wenn es besser werden soll; das ehemalige äußere Priesterthum wird gleichsam ein inneres durch die christliche Bildung der Mütter.

Dann erst kann man auch auf Männer für den geistlichen Lehrstand rechnen, die in dem Christenthume stehen und ihr Amt mit vollem Segen verrichten. An die Stelle des ehemaligen Prophetenthums ist das Lehrgeschäft in der Kirche getreten, wozu zwar schon die Väter im Hause berufen sind, aber die Kirche der durch theologische Studien geschickt gewordenen Geistlichen bedarf, und zwar echter Geistlichen, in welchen das Evangelium lebt. Diese innere Weihe ist leider in der Kirche, auch nach der Reformation unter den Protestanten zu wenig begünstigt worden, und so ist es geschehen, daß immer noch ein, obwohl jetzt oft fein und sogar unter rationalistischem Gewande verlarvtes, Pfaffenthum obwaltet. Denn was ist es anders, wenn die, welche nun einmal ein Pfarramt erhalten haben, nunmehr ihren Geist nicht anstrengen mögen, um tiefer in die Theologie einzudringen, und lieber in der Journalistik sich unterhalten, woraus sie „das Fortschreiten mit der Zeit," d. h. das Absprechen dem Zeitgeiste zu gefallen, freilich besser gewinnen, als durch das Studium gediegener Schriften. Und was ist es anders, als ein verlarvtes Pfaffenthum, wenn Pfarrer und kirchliche Oberen ihre äußere Amtsautorität vor das Licht des Evangeliums hinstellen?

„Aber wie?" — ruft man uns entgegen — „also wollt ihr der Muckerei, der Frömmelei, dem Pietismus — — das Wort reden?" — Davon sind wir eben so weit entfernt, antworten wir ruhig, als von Abrich-

tung für das Pfarramt und jedem eigentlichen Rückschritte. Wir verlangen vielmehr von jedem, der sich dem geistlichen Stande widmet, gerade in jetziger Zeit die gründlichsten Studien, tiefer und gelehrter, als sie vielleicht jene besitzen, von welchen Schmähungen oder wenigstens gehässige Seitenblicke kommen. Meint ihr denn, der Glaube an das Evangelium habe das Licht zu scheuen? Je heller das Licht der Wahrheit, desto leuchtender seine Wahrheit. Nur muß man, wir wiederholen es, in dem Standpuncte des Christenthums stehen, wenn man die Wahrheit und Göttlichkeit desselben in ihrem vollen Lichte erkennen will a).

---

a) Die Betrachtungen und Ansichten über die christliche Religion, welche von irgend einem Standpuncte außerhalb derselben ausgehen, können indessen Vieles zur Belehrung und Bildung des Geistlichen beitragen, und er darf sie nicht scheuen, sondern möge vielmehr seine Geisteskraft, die ja zugleich Glaubenskraft ist, darin üben, daß er das dagegen hält, was nur der Christ wissen kann. Wir denken hierbei an eins der neuesten Werke, an das Leben Jesu von Strauß, welches einen Theologen, der nicht in dem Christenthume fest steht, leicht erschüttern kann. Eine Widerlegung dieser Ansichten aus dem Standpuncte des Christenthums wäre ein vergeblicher Versuch gegen die, welche draußen stehen. Aber es ließe sich doch wohl auch von dem Standpuncte des Verfs. aus noch manches dagegen sagen, so z. B. gegen seine, wenn auch nicht ausdrücklich ausgesprochenen Principien. Das eine ist: was dem Zeitgeiste nicht gefällt, dürfen wir nicht behaupten; — wohin führt das? Und was das andere, mehr verdeckte Princip betrifft, so glauben wir es so auffassen zu müssen: Das Subjective der Darstellung kann nicht als das Objective der historischen Wahrheit gelten; nun ist die Darstellung in den Evangelien eine subjective, und zwar mythische, also ꝛc. Wir folgern aber weiter: nun ist diese Ansicht des Verfs., daß es eine mythische Darstellung sey, selbst eine subjective, also ꝛc. Es ist ein Einfall, wie dergleichen jedem Exegeten und Historiker mitunter gekommen sind, nur mit vielem Geist und gelehrten Kenntnissen ausgeschmückt.

Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß der geistliche Stand seiner ursprünglichen Bestimmung zufolge, insbesondere aber in jetziger Zeit eine höhere Bildung besitzen müsse, als irgend ein anderer Stand; dazu aber muß er aus dem Urquelle der Wahrheit reiner zu schöpfen gewöhnt seyn, dazu muß er durchdrungen seyn von einer unerschütterlichen und freudigen Wahrheitsliebe, und dazu muß er den Geist, der von Gott kommt, selbst empfangen haben. Die christliche Kirche will diesen Geist durch die Erziehung schon den Kindern mittheilen. Und so hat der würdige Geistliche vielleicht die erste Weihe durch seine Mutter erhalten, die eine echte Christin war. Wenn sich aber ein junger Mensch dem Studium der Theologie widmet, der nicht in dem Christenthume steht, so begeht er an sich und an der Kirche ein großes Unrecht, und erwählt ein Leben der Falschheit; noch qualificirter ist dieses Verbrechen bei demjenigen, der ein geistliches Amt übernimmt, mit dem Bewußtseyn, daß er nicht an Jesum Christum glaube, und von dem heiligen Geiste, der in den Aposteln wirke, nicht mehr, auch wohl nicht einmal so viel hatte, als von seinem eigenen Geiste. Solcher wähle einen andern Beruf, in welchem er als ein achtungswerther und wohlwirkender Mann dastehen möge. Es sind ja ohnehin der Adspiranten für die geistlichen Aemter in dem protestantischen Deutschlande zu viele, und es wird dagegen kein Mangel an wahrhaft geistlich gesinnten jungen Männern unter unsern studirenden Theologen eintreten. Die Reformation in der Bildung solcher Religionslehrer hat auch bereits begonnen, und wir dürfen darin einer bessern Zeit für unsere Kirche entgegen sehen. Das vorliegende Buch ist hierzu ein neuer Beleg.

Der bescheidene Verf. spricht in der Vorrede von seinem Bestreben, „sich immer mehr aus des göttlichen Wortes Wahrheit und Wissenschaft anzueignen," mit dem frohen Blicke auf eine unverkennbar und Gott sey Dank!

wieder eine lebendigere, fruchtbarere Theologie, die unter uns vorhanden sey." Zu dieser dürfen wir, hinsichtlich ihrer praktischen Seite, dann auch seine Anweisung für den populären Unterricht rechnen. Er läßt die berühmte Katechisirkunst, welche durch Dinter ihre Vollendung erhalten hat, in ihrem Werthe gelten, nur aber „soll nicht der Religionsunterricht sowohl ein Kunststück, als vielmehr natürliche Mittheilung eines erfüllten Herzens seyn." Jene Verstandes- oder vielmehr Sprachübungen können da nur beiläufig vorkommen, denn sonst wird durch sie „die kindliche Seele für die Religion erkältet." Aber eben so richtig verwirft er auch „das Kunststück der Effectmacherei, wo man das Gefühl künstlich anspannt und aufregt; welche einseitige Rührung schnell und spurlos vorüber geht." „Das Etwas, das aus der Rede, ja dem ganzen Wesen des Katecheten lebendig hervorgehen muß, kann auch durch die größte Fertigkeit im Fragen und Zergliedern der Begriffe nicht ersetzt werden; durch das Leben, das in uns ist, wird ein ähnliches in denen erregt, welche so zu sagen geistig in uns wurzeln." — „Die Eltern sollen es seyn" (vornehmlich die Mütter), „durch welche des Kindes Frömmigkeit immer von Neuem angeregt, belebt und unterhalten wird; sie sind von Gottes wegen die Wächter der heiligen Flamme. Sie können das durch das bloße Wort nicht seyn; es zeigt sich hier die Nothwendigkeit eines frommen Familienlebens ꝛc." — Auf diesem Wege kommt das Kind zu der Erkenntniß, daß es Gott als seinen Vater liebt und zu ihm betet. „Aber wir werden nur anziehen," sagt ebenfalls sehr richtig der Verf., „wenn wir selbst angezogen sind. Selbst apostolisch gesinnt seyn und im Geiste der Apostel mit Liebe und Eifer für Christum zeugen, das ist die rechte Art, das Reich Gottes in eine Seele einzuführen." Das gilt nun insbesondere den Religionslehrern, welchen noch gesagt werden muß, daß „selbst in Volkslehrbüchern das Charakteristi-

sche des Christenthums verwischt, und sein wesentlicher Inhalt, weil der Zeitgeist nicht damit übereinstimmen wollte, unstreitig in der beßten Absicht vorsichtig umgangen worden." Der rechte Stand- und Gesichtspunct wird in dieser Schrift den Lehrern dargelegt.

Vor allem werden sie erinnert, nämlich diejenigen, die in dem Christenthume selbst stehen, daß sie sich auf ihre Lehrstunden vorbereiten. Auch wird ihnen das Wesentliche der Lehre ausführlich, gründlich, die Einreden beseitigend, und auch für diejenigen, die es schon recht gut kennen, wahrhaft belehrend durch diese ganze Schrift hin vorgetragen. Dabei werden sie auf das Ziel hingewiesen, den Schüler „in die Gemeinschaft seines Herzens mit Gott" einzuführen, so daß „in seinem Gottesbewußtseyn alle übrigen Regungen seines Herzens wurzeln; so daß er Gott hat, ihn nicht blos denkt, nicht etwa dann und wann zu ihm zurückkehrt, sondern beständig bei ihm, in ihm, mit ihm ist, Gott in ihm wohnt, und sein Leben Gottinnigkeit ist, stille Anbetung, verborgener Umgang mit dem Vater; — der bleibende Ton seiner Seele, geistvolle Ruhe, Friede und Freude in Gott." Die Lehren selbst werden den Beifall der echt christlichen Theologen erhalten, denn sie sind nicht etwa, wie die Halbwisser so gerne dergleichen Lehren abweisen, orthodox, sondern sie sind mehr als das, sie sind biblisch, durch die einzelnen Stellen wie durch den Geist des N. T. begründet, und werden deßhalb nichts weniger, als von dem Orthodoxismus einer veralteten Dogmatik schulgerecht erfunden werden. So sind die Lehren von der Sündhaftigkeit, von der Erlösung, von der Person des Erlösers, von der Rechtfertigung, von der Gnade und Wiedergeburt behandelt. In der Lehre von den letzten Dingen würde sogar Manches von mehreren Seiten her eingewendet werden. Die Sittenlehren betreffend, so finden wir auch hierin den Geist des wahren Christenthums ausgesprochen (S. 155 ff.), z. B. in der schönen Stelle

von der „Pflichterfüllung" (S. 158, Anm.), und in den tief eingehenden über die Keuschheit (S. 160.), wozu wir auch die Anmerkung S. 169. rechnen: „nichts will so gehegt, bewahrt und bewacht seyn, als dieß zarte (das ewige), himmlische Leben in deiner Brust. Wir kennen Perioden, wo es merklich in uns zunimmt, und wieder andere, wo es gestört ist. Man beobachte nur an sich selbst die Wirkungen gewisser Einflüsse ꝛc." Zum Schlusse dieses Inhalts setzen wir noch die Worte, die der Verf. (S. 161.) von Leibnitz anführt: „Es ist keine Liebe Gottes über alle Dinge möglich außer Christus; Gott so lieben vermag niemand und versteht niemand außer der Christ, der darin auch für sich selbst die höchste Glückseligkeit erkennt. Gott fürchten vermag einer durch seine natürlichen Kräfte, Gott lieben nur durch Gnade und Christum."

Weniger können wir dem Verf. hinsichtlich des Methodischen beistimmen. So wäre schon S. XVII. der Vorrede etwas gegen seine Meinung zu erinnern, welche den Gebrauch des Katechismus bei den Confirmanden verwirft. „Ist es da wohl rathsam, fragt er verneinend, wenn wir, die wir doch die letzte Weihe geben und in das innerste Heiligthum einführen sollen, nun wieder mit dem Katechismus anfangen, und ihn von Neuem tractiren." Ref. antwortet bejahend: ja, es ist rathsam und sogar nothwendig. Denn der Katechismus ist nicht blos für die Anfänger, sondern für die ganze Gemeinde, deren Bekenntniß er ausspricht. Gerade die Confirmanden nun, die doch in diese Gemeinde einzuführen sind, müssen auch in dieses Bekenntniß eingeführt werden; nur dadurch erhalten sie ihre Weihe. Waren sie früher schon mit dem Katechismus bekannt gemacht, so müssen sie nunmehr mit demselben vertraut werden. Hierzu hat der Geistliche den Katechismus mit ihnen zu durchgehen, also viel tiefer, als es vorher geschehen konnte und sollte. Aehnliches ist gegen

die Zugrundlegung des altteſtamentlichen Geſetzes bei dem Unterrichte des Kindes zu erinnern (S. 43. 54.). Wenigſtens dem Kindesherzen liegt nicht „die Gotteslehre des alten Bundes näher," wie der Verf. ſagt, daß ſie dem „natürlichen Herzen" näher liege, „als die Offenbarung der ewigen Liebe in einer menſchlichen Perſon;" und wenn er nun hinzufügt, er könne alſo nicht zweifeln, daß der Weg zum Chriſtenthume durch's A. T. der richtige ſey, ſo iſt Ref. ganz anderer Meinung. Auf den Grund der Kindesnatur und des Princips der chriſtlichen Erziehung, wie auch auf beſtätigende Erfahrung geſtützt, wendet er das Wort des Erlöſers „laſſet die Kindlein zu mir kommen," auch auf die früheſte Belehrung an. Man hat wohl den Vorſchlag in der Methodik für den Geſchichtsunterricht gehört, daß man den Knaben die ganze Menſchengeſchichte von Anfang an gleichſam durchleben laſſe, aber man hat das verkehrt gefunden. Denn das ſetzt ſchon von Anfang den betrachtenden Geiſt des Erwachſenen in ſeiner Reife voraus, wozu doch erſt der Schüler auf dem richtigen methodiſchen Gange geführt werden ſoll. Bei dem Religionsunterrichte gilt das noch bei weitem mehr. Das kindliche Gemüth wird durch die Gebote oder vielmehr zuerſt durch die Gefühle der Liebe am tiefſten angeſprochen. Es iſt wahr, „der Weg zum Evangelium geht durch das Geſetz," aber daraus folgt nicht: „ehe wir zu Chriſto kommen und von Gottes Gnade hören, müſſen wir zu Moſe gehen, und Gottes Rechte und Gebote lernen." Das war der Weg für die, welche unter dem Geſetze ſtanden, und zu denen Chriſtus und die Apoſtel einſt redeten, auch iſt es wohl noch bei Manchen unter uns der Weg, die erſt durch Reflexion auf die Begriffe von der δικαιοσύνη θεοῦ und auf ihr Inneres müſſen geleitet werden: aber es iſt nicht der Weg für die Kinder, die in der chriſtlichen Kirche geboren, von chriſtlichen Eltern erzogen werden und lange vor dem Alter ſolcher reiferen Reflexio-

nen in den christlichen Gefühlen aufleben, gleichsam die Liebestaufe empfangen sollen. Hat doch Luther selbst den 10 Geboten die christliche Auslegung hinzugefügt, und alsobald das erste so ganz christlich erklärt: „wir sollen Gott über alle Dinge lieben ꝛc.;" und wir nehmen den Verf. selbst gegen obige Meinung zu Hülfe, indem er überall ernst und warm darauf hinweiset, das Kind zu seinem Vater im Himmel beten zu lehren, und die kindliche Liebe und Ehrfurcht schon in der zarten Seele zu erwecken. Wir könnten ihn auch an das erinnern, was er so schön über das Weihnachtsfest spricht. Indessen stimmen wir ihm darin bei, daß auch das A. T. in dem früheren Religionsunterrichte nicht soll bei Seite gesetzt werden. Ueberhaupt gibt er für die Auswahl und Anordnung des Bibellesens treffliche Vorschriften.

Hieran schließt sich ein anderer Tadel der Belehrungen über die Methode des Religionsunterrichts. Der Verf. erkennt sehr gut an, daß eine gewisse Abtheilung in Curse nöthig sey, wovon der folgende tiefer in das Wesen des Christenthums einführen müsse, und er belehrt auch über das Einzelne, welches in jedem dieser Cursus vorkommt, ausführlich, aber er ordnet nicht den Lehrstoff selbst so, wie er in dem ersten, zweiten ꝛc. Cursus vorzunehmen sey, und so befriedigt seine Anweisung bei aller ihrer Breite und ihren Wiederholungen noch nicht das Hauptbedürfniß, welches die Eltern und Lehrer gerne befriedigt sähen. Das läßt sich auch an einzelnen Puncten des Lehrstoffes tadeln, z. B. S. 96 ff., wo das Bild Jesu gezeichnet wird, daß es begeistern solle, dieses Gemälde aber, so warm auch die Farben aufgetragen sind, der Begeisterung des Schülers mehr vorgreift, als sie erzeugt. Das aber ist eben die Aufgabe, das herrliche Bild des Erlösers in der Seele des Kindes entstehen und in dem Geiste des heranwachsenden Kindes mit heranwachsen zu lassen, so daß der reife junge Christ von lebendigem Glau-

ben an Christum sich ergriffen und für sein ganzes Leben durchdrungen fühle.

Der Verf. hat die Hauptlehren des Christenthums so hervorgehoben, wie sie das Tiefste des Herzens ansprechen, Erkenntniß des Bösen in uns, Bedürfniß der Erlösung, Gnade Gottes in Christus, lebendiger Glaube, Heiligung, Pflichttreue in der Liebe, Hoffnung der künftigen Herrlichkeit u. s. w. Um so stärker fühlte Ref. bei jeder Seite den Wunsch, daß dieser echte Lehrstoff von dem Verf. selbst möchte methodisch für die Lehrcurse nach einander geordnet seyn. Damit würde sich auch seine Anordnung der biblischen Lectüre trefflich verbinden; denn darin wird ihm jeder beistimmen, der die Jugend in das wahrhaft begründende, erbauende und den Forschungen unserer Zeit entsprechende Lesen der heiligen Schrift einführen will, daß eine andere Ordnung als die der gedruckten Bibel gewählt werden, und z. B. nach der Apostelgeschichte die Briefe in einer andern Folge, als sie dastehen, gelesen werden müssen; nur würden wir mit der Epistel Johannis nicht anfangen, und auch das geistige Evangelium dieses Apostels erst mit dieser verbinden.

Kurz, der Verf. hat sich in diesem Buche als einen geistlichen Lehrer bewiesen, der nicht nur Müttern und Vätern, sondern auch kirchlichen Amtsgenossen eine Anleitung gibt, wodurch sie die Religion mittheilen und in's Christenthum einführen werden, wenn sie in demselben Geiste die Belehrung anordnen und beleben. Es ist ein Buch, das gesegnete Früchte bringen wird.

Wir schließen folgende Anzeigen an:

2. **Christliches Religionsbuch für würdige Christen und die es werden wollen, auch zum Gebrauch in Lehrerseminarien und höheren Schulanstalten, auf Grundlage der heil. Schrift und nach Ordnung des lutherischen Katechismus verfaßt von Dr.**

Th. Fr. Kniewel, Archidiak. der evang. Oberpfarrkirche Sct. Marien zu Danzig. Das. in der Gerhard'schen Buchhandl. 1835. kl. 8. 240 eng gedr. S.

Dieses reichhaltige Lehrbuch ist aus dem Standpuncte des Christenthums mit Geist und Gemüth geschrieben, so daß das Objective der kirchlichen Lehre mit der subjectiven dieses ehrenwerthen, echtchristlichen Lehrers als Eins erscheint, und sein Motto, Röm. 10, 8—13. Ps. 116, 10., durch die drei Cursus hindurch spricht. Er hat es nämlich in drei Kapitel abgetheilt, die er Cursus nennt, nicht etwa in dem Sinne, wie wir es oben von den verschiedenen Stufen des Religionsunterrichtes nahmen, und sonst auch zu nehmen gewohnt sind, sondern nach der Aufeinanderfolge dieses Unterrichts in der obersten Stufe. Der erste Cursus (nach kurzer Einleitung) ist überschrieben: Natur, Gesetz, Evangelium, — der zweite: das Gnadenreich, — der dritte: das Kind Gottes. Dabei aber befolgt der Verf. zugleich die Ordnung des lutherischen Katechismus, welches denn nie ohne Unbequemlichkeiten geschehen kann. Denn so kernhaft auch dieser Katechismus ist, ja so tief auch der innere Zusammenhaug von Luther selbst in seinem großen Katechismus ausgelegt worden, so entbehrt er doch einer Anordnung, wie sie nicht nur dem jugendlichen Alter, auch den Confirmanden und Confirmaten (welchen ebenfalls das vorliegende Lehrbuch laut der Vorrede zugedacht ist), sondern auch dem seit jener Zeit vollständiger entwickelten Lehrbegriffe, besser zusagen, und wie sie auf einfacherem Wege zur Einheit der Einsicht führen kann. Herr Dr. Kniewel steht auch auf der Seite derjenigen Lehrer, welche die zehn Gebote vorausgehen lassen. Bekanntlich ist der Streit noch schwebend, ob das Gesetz oder das Evangelium, ob die Glaubens- oder die Sittenlehre vorangehen solle. Da es uns nicht von dem Zwecke dieser Abhandlung entfernt, so darf wohl Ref. eini-

ge Augenblicke bei diesem Gegenstande verweilen. Der Verf. sagt in der Vorrede: „Der jetzt herrschenden Ansicht, daß die Moral oder sogenannte Pflichtenlehre nach evangelischem und philosophischem Begriffe erst auf die Glaubenslehre folgen müsse, kann der Verf. nicht beistimmen (auch Ref. nicht): theils weil es in der Bibel nicht also geordnet ist (worin Ref. ebenfalls beistimmt), und eben deshalb die evangelische Kirche so wie Luthers Katechismus (?) sich auch hierin (?) stets an die Bibel hielt, theils weil der christliche Glaube keine Pflichtenlehre, kein eigentliches Moralsystem zur Folge haben kann, sondern ein nach Wurzel und Frucht ganz neues sittliches Leben gibt, was von der Tugendlehre ganz verschieden ist." Auch diesem letzteren Grunde muß Ref. völlig beistimmen. Es zeigt sich bereits täglich mehr, daß das Marionettenspiel einer philosophischen Pflichtenlehre, wo nichts als nur Hirn und Herz zum Leben fehlt, oder das Schauspiel einer ästhetischen Tugendlehre, die nur der Kraft des wahren Lebens ermangelt, der Eitelkeit der Dinge angehört, und als solche vorüberzieht, ohne befriedigt zu haben. Aber eben dieser Grund weiset uns ja auf das Leben der Liebe hin, welches aus dem Evangelium quillt, und somit auf eine Belehrung der Jugend, die unmittelbar aus dieser Quelle schöpft, und darum eben recht eigentlich evangelisch ist. Die von den Christen geborenen und in den neuen Bund durch die Taufe eingeweiheten Kinder sollen doch nicht erst den alten Bund durchleben? Warum also nicht von Anfang das christliche Lebensprincip erwecken? Das liegt aber nicht in dem Dekalogus, sondern in dem Gesetze Christi, welches durch den Glauben in dem Herzen lebendig wird. Wir beziehen uns hierbei auf das oben Gesagte über Luthers Auslegung der zehn Gebote, worin dieses Gefühl sich ausspricht. Der Streit bei Spener über Röm. 7, 1 flgd., ob der Apostel zwei Zeiten oder zwei Seiten in dem inneren Aufleben des

Christen darstellen wollte, könnte auch in jenen eingehen, ob man den Unterricht für das christliche Leben mit dem Gesetz oder mit dem Evangelium anfangen müsse: allein der Streit löset sich unsers Erachtens, wenn wir ganz zur apostolischen Lehre uns halten — und nur so versteht Ref. die biblische Christenlehre, nicht die geschichtliche Ordnung der Bibel, welche das alte Testament dem neuen Testamente vorangehen läßt, — wenn wir also eine Vereinigung der Glaubens- und Sittenlehre suchen. So lange sie noch nicht gefunden ist, möge man sich ihr nur möglichst annähern, welches nach des Ref. Dafürhalten am besten auf dem Wege geschieht, welcher zuerst in die, jedoch das Sittliche auffordernde, Glaubenslehre einführt.

Da der Verf. des vorliegenden Religionsunterrichtes streng an dem lutherischen Katechismus hält, so hat er auch die Abendmahlslehre Luthers der von Calvin vorgezogen, die Lehre des letzteren nicht tief genug erfaßt, wenn er sagt: „ihm war Christus ein hocherhabener, ferner Freund, an dessen Schriften (?) und Nachlaß ich mich erquicke, mich im Geiste zu ihm erhebe und mit ihm verbinde." Vielmehr war Christus auch dem Calvin so gut, wie dem Luther, „ein ewig naher, allmächtiger und gnädiger Freund, König und Herr, der den Erstarrten und Erstorbenen an sein warmes, treues Herz nimmt und ihm durch sein Wort und That, durch seine ewig hingebende Liebe neues Leben einflößt." Der Unterschied zwischen beiden Lehrern ist nur der, daß Calvin die innigste Vereinigung mit dem verklärten Christus annahm, und dem, der nicht im Glauben an Jesum Christum Brod und Wein genießt, gar keine Aufnahme Christi in sein Inneres zugestand, welche dagegen Luther annahm, aber als die des verdammenden Richters. — Auch noch das muß Ref. bei diesem Lehrbuche erinnern, daß er eine ausdrückliche Erklärung des seligmachenden Glaubens und der Rechtfertigung vermißt, welche indessen mehr in das Ganze verwebt ist, und zunächst §. 82. vorliegt.

So wollte Ref. vorerſt das von der Anordnung dieſes Lehrbuchs angeben, worin er nicht beiſtimmen kann, um nun mit völliger Zuſtimmung noch des Lehrſtoffes zu gedenken. Man findet hier den evangeliſch-chriſtlichen Lehrbegriff gründlich und fruchtbar ausgeführt. Wollte man ihn darum den orthodoxen nennen, ſo dürfte es doch nur in dem beſten Sinne dieſes Wortes geſchehen; durch den gehäſſigen würde man dieſem Unterrichte ſehr unrecht thun. Denn er iſt nichts weniger als ſteif, trocken, dogmatiſirend, und man würde ſogar zur Zeit jenes Pfaffenthums der Orthodoxen ihn eben nicht günſtig beurtheilt haben. Das vorliegende Lehrbuch weiß vielmehr das Weſen des Chriſtenthums in unſerer kirchlichen Lehre hervorleuchten zu laſſen, es ſpricht das Gemüth belebend, den Geiſt überzeugend an, und iſt alſo auch für die gebildetere Jugend als zeitgemäß geeignet. Zum Belege führen wir nur an: §. 5. über die Erbſünde, §. 6: „die Chriſten, die da meinen, ſie haben Gott und den Glauben an ihn, ſie haben den wahren Chriſtenglauben, weil ſie Gottes Weſen und Eigenſchaften mit Bibelſprüchen belegen können, ſtehen in einem ſehr gefährlichen Irrthume ꝛc." — §. 26 flg. über den groben und feinen Mord, ſo auch Selbſtmord, Gerechtigkeit der Todesſtrafe, Nothwehr, Krieg, — mit tieferen Bemerkungen als gewöhnlich. Daß übrigens unter dem groben Mord auch gewaltſame, zwecklose Zerſtörung und Verſtümmelung von Thieren, Pflanzen und anderen Dingen, gleichviel ob großen oder kleinen, wichtigen oder unwichtig ſcheinenden (Vandalismus), mitbegriffen wird, iſt ein Beleg mehr, wie man in dem Katechismus nicht weiß, wo man mit dieſer Pflicht hin ſoll, die man doch allerdings als Pflicht an's Herz legen muß. Und in der That ſteht ſie an dieſer Stelle nicht ſo fremdartig, wie es auf den erſten Blick erſcheint. Iſt es ja doch die boshafte Geſinnung, aus welcher dergleichen entſteht und welche z. B. in dem thierquälenden Knaben leicht einen Menſchenmörder erwachſen läßt; nur ſollte auf dieſe Ge-

sinnung (nach Matth. 15, 19.) hier ausdrücklich hingedeutet seyn. Als so recht das innere Leben des Christen bildend ist auch die Belehrung §. 68., wie er die Uebel in der Welt anzusehen habe, zu erkennen; z. B. „Der Miswachs ist von Gott, die Hungersnoth von Menschen; jener die weise, strafende und erziehende Liebe Gottes, diese der Menschen sündige Schuld." Die Erklärung des Gebetes des Herrn dringt, nach Luthers Vorgang, in die Tiefe ein; möchten es nur alle unsere Religionslehrer so verstehen! Ja, wir empfehlen ihnen, und das nicht blos für dieses allerdings tief zu erfassende Christengebet, sondern für alles Uebrige, dieses Lehrbuch, das einen Reichthum von praktischen Winken enthält, und dabei in das wahre Wesen des christlichen Glaubens und Lebens einschauen lehrt. Es wird jedem, der sich auf den täglich mehr verlangenden Unterricht seiner Confirmanden gewissenhaft vorbereitet, ein treffliches Hülfsmittel seyn, wenn er gleich einen andern Lehrgang einschlägt.

Bei den Fortschritten, welche der Religionsunterricht in unserer evangelischen Kirche täglich mehr zu gewinnen scheint, dürfen wir nicht die übersehen, deren sich hierin die katholische Kirche zu erfreuen hat, und über welche wir uns brüderlich mitfreuen.

Ref. hat schon früher die treffliche Katechetik von Dr. Hirscher (welche bereits eine neue Auflage erlebt hat) in dieser Zeitschrift angezeigt, und war nun auch im Begriffe, ein größeres, treffliches Werk, die christliche Moral von diesem gelehrten und geistreichen katholischen Theologen, welche 1835 in 2 Bänden erschienen ist, ebenfalls hier, mit seinem evangelisch-protestantischen Urtheile begleitet, anzuzeigen, allein er muß sich dieses auf eine Zeit von mehr Muße vorbehalten. Für jetzt erlaubt er sich nur noch mit einem der neuesten Religionslehrbücher für die Jugend aus dieser Kirche unsere Leser bekannt zu machen, das wohl werth ist, in der Reihe der früher angezeigten von unserm Schmieder genannt zu werden.

Denn es ist, wie dieses, für die Gelehrtenschulen bestimmt, und seinem wichtigen Zwecke entsprechend.

3. Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der katholischen Kirche dargestellt für höhere Unterrichtsanstalten und gebildete Christen überhaupt. Von Dr. Joseph Beck, Prof. am Gymnasium zu Freiburg und Mitglied der histor. Gesellschaft daselbst. Mit dem Motto: „Die Wahrheit wird euch frei machen." Joh. 8, 32. Auch unter dem Haupttitel: Lehrbuch der christlichen Religion für Schule und Haus. Von ꝛc. Erster Theil. Der christliche Glaube. Hannover in der Hahn'schen Hofbuchhandlung, 1835. gr. 8. XII und 108 S.

Dieser würdige Lehrer versteht die Zeit und das religiöse Bedürfniß der Gebildeteren; er versteht es auch, die Jugend innerhalb seiner Kirche in das Christenthum so einzuführen, daß die Jünglinge bei einer höheren Bildung dem christlichen Glauben und Leben mit Geist und Gemüth getreu bleiben. Der Schluß der Vorrede läßt das schon erwarten. „Ist die rechte Gesinnung vorhanden, dann auch die Frucht derselben, die rechte That. Die verkehrte Gesinnung aber, oder die Selbstsucht durchbricht und zernichtet in irgend einer Zeit jedes äußere Gesetz und jede Regel. Eitel und vergeblich ist darum alles menschliche Mühen, wenn es nicht von christlichem Geiste ausgeht und von ihm geleitet wird. Denn Heil kann nur von dem kommen, der uns das Wahre erkennen, das Schöne empfinden lehrt, und das Gute zu üben die Kraft gibt."

Eine Vorbereitung zur religiösen Erkenntniß geht als „allgemeiner Theil" voraus. Sie belehrt über den Menschen, über die Religion, ihre Formen und Geschichte, über die Offenbarung und die Geschichte derselben, so wie es der für das wissenschaftliche Studium bestimmten Jugend angemessen ist, und dem Lehrer willkommen seyn muß. Die Begriffe sind klar, und so gestellt, daß der geschickte

Lehrer sie kann entstehen lassen, wobei ihm zugleich, wie überall durch das ganze Lehrbuch, historische Belege sammt griechischen und lateinischen Stellen aus den Classikern und aus Kirchenvätern in den reichen Anmerkungen vorgelegt sind. Wenn wir gleich die psychologischen Lehren über das Erkenntniß-Gefühl-Begehrungsvermögen u. s. w. nicht zum Religionsunterrichte selbst rechnen können, so dienen sie doch den reiferen Schülern zur Vorbereitung. Hier nun schließt sich die Lehre von dem Gewissen unmittelbar an; nur würden wir den Begriff desselben: „das Gefühl, das uns antreibt, stets unsere Freiheit zu bewahren, d. i. in Allem dem Gesetze der Vernunft zu gehorchen, und den sinnlichen Trieb nach demselben zu beherrschen und zu leiten," so gefaßt haben, daß das Wissen, welches doch der Verf. alsobald hinzufügt, in die Definition wäre mit aufgenommen worden, Anmerkungen wie die: „Eben darum gebietet jede Religionsform, sie mag auch noch so corrupt seyn, Achtung," — zeugen für die christlich-liberale Denkart des Verf. so wie die interessanten Vergleichungen der religiösen Vorstellungen der Weisen und Völker aus dem Heidenthume mit den christlichen von des Verf. gründlicher Anerkennung des Christenthums und seiner Göttlichkeit. Der Abschnitt über die Offenbarung setzt dieses weiter in das Licht, und widerlegt, meist mit schlagenden Gründen, die Einwürfe, welche gegen das Uebernatürliche in derselben, so auch gegen die Wunder, gemacht worden und werden. Wenn er aber die Offenbarung als „Erziehung des Menschengeschlechts zu Christus" ansieht, so war freilich das zu der bekannten Lessing'schen Ansicht hinzugefügte letzte Wort nöthig, um die christliche Idee festzuhalten, indessen hätten wir doch noch eine bestimmtere Hindeutung auf den Rathschluß der versöhnenden Liebe und Gnade gewünscht, weil sie wesentlich zu der christlichen Idee gehört. Selbst die §. 52. nachfolgende Erklärung des Werkes Christi: „die Versöhnung der Menschheit mit Gott, d. i. Herstellung der verlorenen

Freiheit und des echten Verhältnisses der Menschheit zur Gottheit" sagt das nicht bestimmt genug, und erst aus dem Zusammenhange mit den übrigen Lehren erscheint dem nachdenkenden Schüler dieses Freiwerden zugleich als ein Versöhntwerden mittelst der Sündentilgung. Wie das Christenthum auch von innen sich als eine Gotteskraft beglaubigt und bewährt habe, zeigt der Verf. mit Recht ausführlicher, und was er bei dieser Gelegenheit über „die so gepriesene Freiheit der alten Staaten" mitsammt ihrem Sclavensysteme sagt, kann auch manchen Gymnasiallehrern dienen, die durch diese falschen Lobpreisungen den Freiheitsschwindel der Jugend verschulden.

Doch wir wollen weder einen Auszug dieses Lehrbuches geben, noch die Stellen einzeln kritisiren, wozu wir sonst eben wegen der überwiegenden Trefflichkeit der meisten versucht würden. So z. B. würden wir bei der an sich richtigen Erklärung der Erbsünde den Zusatz, daß „dieser sündhafte Zustand Adams auf alle seine Nachkommen übergehe, indem Gleiches stets Gleiches hervorrufe," in Anspruch nehmen. Denn soll es Gleiches hervorrufen, so muß dieses schon da seyn; aber das sollte ja eben erklärt werden. Ferner würde Ref. bei dem Artikel von der Kirche selbst als Protestant vieles loben, aber in der katholischen Lehre einiges als zu unbestimmt, z. B. über die Tradition angegeben finden, ohne sich deshalb eine Beurtheilung anzumaßen, die nur dem katholischen Theologen zukommt. Als unbedeutende Nebensache ist zu bemerken, daß bei den Angaben über das Wort „Kirche" die Ableitung von dem Gothischen Worte Kgeike nach Adelungs Wörterbuche fehlt.

Protestanten wie Katholiken haben sich überall ihrer kirchlichen Lehrbücher in dem Grade zu erfreuen, als das echt christliche Element in denselben hervorgehoben ist, und zu einem lebendigen Christenthume hinweiset, wie wir es von den anzezeigten Lehrbüchern rühmen müssen.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

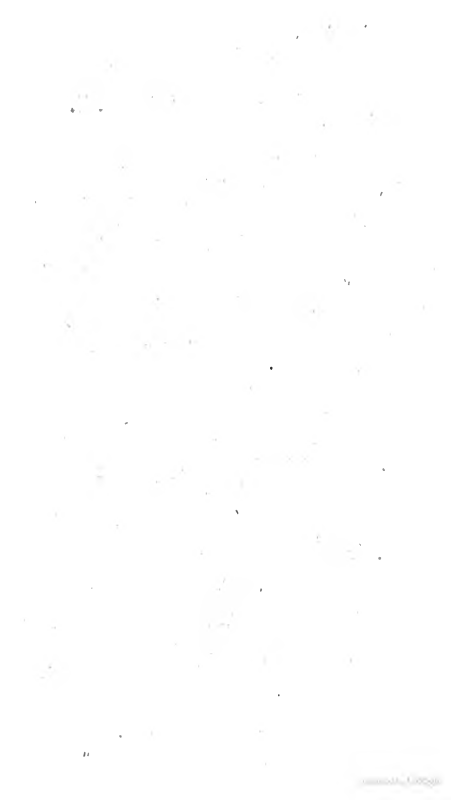
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1837 zweites Heft.



Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1837.



Abhandlungen.



1.

Noch Einiges über die Eintheilung des Dekalogs zur Rechtfertigung meiner Ansicht.

Von
Dr. Friedrich Sonntag,
Großherzoglich Bad. Kirchen- und Ministerialrathe.

1.

Gegen meine Abhandlung über die Eintheilung des Dekalogs erschienen vor einiger Zeit zwei Aufsätze. Der eine wurde uns im Badischen Kirchenblatte 1836 Nro. 24 von Herrn Pfarrer Rinck von Grenzach mitgetheilt. Den andern erhielten wir im ersten Hefte dieses Jahrganges der Studien und Kritiken von Herrn Pfarrer Züllig von Heidelberg. Beide Verfasser stimmen darin überein, daß sie die Ansicht Calvins vertheidigen. Nur hat Züllig die Sache mit viel größerer Ausführlichkeit, und mit solchem Scharfsinn und Fleiße behandelt, daß wir seine gelehrte Arbeit mit gerechtem Danke aufnehmen müssen.

Außerdem erhielten wir von dem rühmlich bekannten israelitischen Gelehrten, Herrn Dr. Abraham Geiger, in seiner wissenschaftlichen Zeitschrift für jüdische Theologie, Bd. 3. H. 1. S. 147—155, eine Beurtheilung meiner Ab-

handlung, und dabei sehr schätzbare Beiträge hinsichtlich der Masorah. Geiger stimmt S. 154. mit mir darin überein, daß die Eintheilung Calvins eben so wenig als diejenige, welche wir bei Luther und in der römisch-katholischen Kirche finden, die richtige seyn könne. Auch gesteht er S. 155, daß die von mir vertheidigte Eintheilung sich allerdings mit dem Texte des Deuteronomiums gut vertrage. Hinsichtlich der jüdischen aber, welche auch, da sie im Thalmud (Makkoth 24, a.) vorkommt, die thalmudische genannt werden kann, erscheint er in seinem Urtheile schwankend; denn eines Theils erklärt er S. 151., daß, wenn man unbefangen den Inhalt des Dekalogs betrachte, daraus hervorgehe, daß es nicht bloße Lehren, sondern Gebote und Verbote seyn sollen, wornach die jüdische Trennung des ersten Gebotes unstatthaft wäre; andern Theils aber glaubt er doch S. 155, daß die eben benannte Eintheilung für den Exodus die passendste seyn möchte. Hiermit scheint Geiger sagen zu wollen, daß, je nachdem man den Text des Deuteronomiums oder den des Exodus für den richtigeren halte, entweder die von mir vertheidigte Eintheilung oder die jüdische angenommen werden müsse.

Durch diese in Beziehung auf meine Abhandlung erschienenen Aufsätze und besonders durch Züllig's gelehrte Arbeit sehe ich mich veranlaßt, noch einmal über den schon früher behandelten schwierigen und in mancher Beziehung wichtigen Gegenstand zu sprechen. Mit voller Wahrheit kann ich sagen, daß ich durch die gemachten Einwendungen in meiner Ansicht nicht wankend gemacht, sondern vermöge des weitern Nachdenkens und Forschens, das sie veranlaßten, noch mehr in derselben bestärkt worden bin. Ich benutze die gemachten Einwendungen als einen Anlaß, die Richtigkeit meiner Ansicht noch klarer und bestimmter darzustellen, und hoffe, daß meine Erwiderung mir zur Rechtfertigung dienen werde.

2.

Betrachten wir zuerst den Anfang des Dekalogs, so finden wir einmal eine Einleitung: „Ich, Jehovah, bin dein Elohim u. s. w.;" sodann einen Hauptsatz: „Du sollst keine andere Elohim außer mir (oder: „vor mir") haben;" hierauf den Beisatz: „Du sollst dir kein Bildniß machen noch irgend eine Gestalt u. s. w.," oder nach dem Texte des Deuteronomiums, den Hitzig (Vgl. Psalmen Th. 2. S. 192.) in dieser Hinsicht für richtiger erklärt: „Du sollst dir kein Bildniß machen irgend einer Gestalt u. s. w.;" und endlich den Schlußsatz: „Denn ich, Jehovah, dein Elohim u. s. w." Diese unter sich genau zusammenhängenden Sätze sollen nach Calvin so getrennt werden, daß die Einleitung mit dem Hauptsatze das erste, und der Beisatz mit dem Schlusse das zweite Gebot ausmachen. Diese auffallende Trennung ist es, welche Züllig und Rinck vertheidigen.

Schon in meiner frühern Abhandlung habe ich durch manche Stellen des alten Testamentes darauf aufmerksam gemacht, daß die Götzen oder Götzenbilder der Heiden unter den Elohim, die außer Jehovah angebetet werden, mitbegriffen sind. Auch erinnerte ich daran, daß das Wort פֶּסֶל, wenn von verbotenen Bildern die Rede ist, ein Götzenbild bedeutet, und daß ein פֶּסֶל von solcher Art, oder ein Götzenbild, nach jüdischem Volksbegriff und Sprachgebrauch eine Art Elohim war. Besonders merkwürdig ist auch die Stelle Jes. 44, 9—17, wo das Wort פֶּסֶל viermal als Götze oder Götzenbild vorkommt, und dreimal (V. 10. 15. und 17) durch das mit ihm im Zusammenhange stehende Wort אֵל offenbar als einen heidnischen Gott bedeutend erklärt wird. Wir finden im Pentateuch Elohim von Holz und Stein (5 Mos. 4, 28), und Elohim von Silber und Gold (2 Mos. 20, 20), oder auch gegossene Elohim (2 Mos. 34, 10. 3 Mos. 19, 4); und sie werden

an diesen Stellen als etwas dargestellt, das von Menschenhänden verfertigt wird. Diese Elohim, von Holz, Stein oder Metall, von Menschenhänden ausgehauen, oder auch von Menschenhänden gegossen, sind die im Beisatze des ersten Gebotes verbotenen פְּסִלִים oder Götzenbilder. So gewiß und klar dieses ist, so gewiß und klar ist es auch, daß der Hauptsatz des ersten Gebots und der Beisatz im Wesentlichen nicht verschieden sind. Der Hauptsatz warnt vor den heidnischen Elohim überhaupt, worunter auch die von Menschenhänden verfertigten Götzen begriffen sind; der Beisatz warnt vor den Götzenbildern, oder vor den Elohim von Holz, Stein oder Metall. Der Hauptsatz verbietet den Götzendienst im Allgemeinen, der Beisatz einen besondern Theil des Götzendienstes, die Anbetung der von Menschenhänden gemachten Götzen. Merkwürdig ist es, daß es sich hier gerade wie beim dritten Gebote verhält. Wie beim dritten Gebote der Gesetzgeber zuerst in einem Hauptsatze die Heiligung des Sabbaths im Allgemeinen befiehlt, und sodann noch für nöthig erachtet, einen besondern Theil der Sabbathsfeier, nämlich die Enthaltung von der Arbeit, noch besonders als Warnung hervorzuheben, eben so werden im ersten Gebote zuerst in einem Hauptsatze die heidnischen Elohim überhaupt, und sodann in einem Beisatze besonders noch die von Menschenhänden verfertigten Elohim, oder die Götzenbilder verboten. Es war die Wichtigkeit der Sache, was den Gesetzgeber veranlaßte, bei beiden Geboten noch erläuternde Beisätze hinzuzufügen.

Gegen die Ansicht, daß der Hauptsatz und der Beisatz des ersten Gebotes nicht getrennt werden dürfen, wendet Rinck ein, daß in beiden doch immer ein Fortschreiten der Gedanken unverkennbar sey. Den ersten Satz will er mehr auf die Anerkennung, und den zweiten auf die Verehrung beziehen. Aber wer in Israel andere Elohim außer Jehovah hatte und anerkannte, der verehrte sie auch; und wer

in Israel Elohim von Holz, Stein oder Metall verehrte, der hatte sie auch und erkannte sie an. Immer erscheint in beiden Sätzen der nämliche Gegenstand, nämlich der von Jehovah verbotene Götzendienst.

Tiefer als Rinck geht Zülig ein, und sucht dadurch zu seinem Ziele zu gelangen, daß er den erwähnten Sprachgebrauch des Wortes פֶּסֶל verläßt. Selbst Philo (De decal. §. 14 — 16.) und Josephus (Archaeol. 3, 5, 5), wiewohl sie das erste Gebot wie Züllig trennten, und noch Andere, die die gleiche Ansicht hinsichtlich der Trennung hatten, verstanden im Beisatze des ersten Gebotes heidnische Götzenbilder. Züllig aber sucht mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit zu beweisen, daß hier jüdische Jehovahbilder gemeint seyen. Unter Jehovahbildern versteht er aber nicht Abbildungen Jehovah's. Wohl einsehend, daß es keinem Israeliten einfallen konnte, Jehovah, den Einen und Unsichtbaren, der nach der mosaischen Lehre keine Gestalt hat, körperlich abzubilden, versteht er unter Jehovahbildern symbolische Darstellungen Jehovah's, und glaubt, daß diese in dem erwähnten Beisatze verboten seyen.

Gegen Züllig's Meinung aber sprechen sehr bedeutende und gewichtige Gründe.

Erstens ist es sehr auffallend, daß der Gesetzgeber, wenn er sogenannte Jehovahbilder oder symbolische Darstellungen Jehovah's verstand, seinen Sinn nicht deutlicher zu erkennen gab; da nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche unter den פְּסִלִים, wenn von verbotenen oder unerlaubten die Rede ist, heidnische Götzenbilder zu verstehen sind. Sehr leicht hätte er auf irgend eine Art verständlich machen können, daß hier im Beisatze Bilder Jehovah's oder in Beziehung auf Jehovah gemeint seyen.

Zweitens lehrt der Zusammenhang ganz deutlich, was für Bilder hier zu verstehen sind. Zuerst heißt es: „Du sollst dir kein Bildniß machen u. s. w."

Sodann wird hinzugesetzt: „Bete sie nicht an, und diene ihnen nicht." Also Bilder zum Anbeten und zur Verehrung mit Opfern sind hier gemeint und verboten. Es ist nicht von Bildern die Rede, die den Zweck haben, bloß zur Betrachtung zu dienen und als Symbole den Geist vom Sichtbaren zum Unsichtbaren und Ewigen zu erheben; sondern von solchen, vor denen man niederfiel, und die als Elohim mit Gebet und Opfern verehrt wurden. Mit andern Worten, es werden hier heidnische Götzenbilder verstanden. Jede Art des heidnischen Götzendienstes ist im ersten Gebote des Dekalogs verboten. Dabei aber erkennt man wohl, welche Götzenbilder der Gesetzgeber im Beisatze zunächst in Gedanken hatte, und welche er als Beispiele besonders hervorhebt. Wenn man hier liest, daß die Juden sich keine Gestalt, die in der Höhe oder auf der Erde oder im Wasser sich zeigt, zur Anbetung machen sollen, so wird man sogleich an den ägyptischen Thierdienst und an die ägyptischen Götzenbilder erinnert. Nachdem der Gesetzgeber im Hauptsatze den heidnischen Götzendienst überhaupt verboten hat, so warnt er im Beisatze besonders vor der Anbetung körperlicher, von Menschenhänden gemachter, Götzen, und führt als Beispiele hauptsächlich die Götzenbilder des ägyptischen Volkes an, unter welchem die Juden gelebt, und unter dem sie sich an die Abgötterei so sehr gewöhnt hatten. Vgl. Jos. 24, 14. Hesek. 20, 7.

Drittens haben wir eine wichtige Stelle, nämlich 2 Mos. 20, 19—20, in welcher uns das erste Gebot des Dekalogs deutlich erklärt, und der Beweis gegeben wird, daß darin von nichts Anderem als vom heidnischen Götzendienste und von heidnischen Götzenbildern die Rede sey. In der erwähnten Stelle 2 Mos. 20, 19—20. (nach anderer Versabtheilung 2 Mos. 20, 22—23) heißt es: „Ihr habt wahrgenommen, daß ich vom Himmel gesprochen habe zu euch. Ihr sollt nichts neben mir machen; silberne Elohim und goldene Elo-

him sollt ihr euch nicht machen." Mit diesem Ausspruche, der im nämlichen Kapitel steht, in welchem der Dekalog enthalten ist, erinnert Jehovah an die eben geschehene Gesetzgebung auf Sinai, und wie nochmals an das erste Gebot. Mit den ersten Worten: „Ihr sollt nichts neben mir machen" ist nochmals der Hauptsatz: „Ihr sollt keine andere Elohim neben mir haben," zur Erinnerung ausgesprochen. Mit den andern Worten: „Silberne Elohim und goldene Elohim sollt ihr euch nicht machen," ist der Beisatz ausgedrückt: „Du sollst dir kein Bildniß machen u. s. w."

Viertens kann von symbolischen Darstellungen Jehovah's auch schon deßwegen im Beisatze des ersten Gebotes nicht die Rede seyn, weil solche Darstellungen bei dem jüdischen Volke erlaubt waren. Daß sie erlaubt waren, zeigt uns Moses selbst durch sein eigenes Beispiel. Moses selbst ließ Cherubim, Bilder, welche eine symbolische Beziehung auf Jehovah und seine Weisheit hatten, auf den Deckel der Bundeslade setzen. Ein anderes Mal ließ er eine eherne Schlange, ein Symbol der wohlthätigen und heilenden Kraft Jehovah's, vor den Augen des Volkes aufrichten. So lange solche Bilder bloß eine symbolische Bedeutung hatten, waren sie erlaubt, und der Beisatz des ersten Gebotes hatte keine Beziehung auf sie. Solche Bilder aber konnten von dem zum Götzendienste geneigten Volke gemißbraucht, und als Götzen angesehen und heidnisch verehrt werden. In diesem Falle gehörten sie alsdann unter die verbotenen Bilder; nicht aber deßwegen, weil sie ursprünglich symbolische Darstellungen waren, sondern, weil sie bei dem Volke ihre symbolische Bestimmung verloren hatten, und zu Götzenbildern gemacht, und als solche gebraucht wurden. So wurde später die eherne Schlange, die Moses errichtet hatte, zu einem Götzenbilde gemacht, und das Volk räucherte ihr, so daß

der fromme König Hiskia sich veranlaßt fand, das merkwürdige Denkmal der Vorzeit zu zertrümmern 2 Kön. 18, 4.

Aus diesem Gesichtspunkte müssen auch die Bilder, welche in den von Züllig erwähnten Stellen vorkommen, Aarons goldenes Kalb, Gideons Siegesdenkmal, und Micha's Bilder betrachtet werden. Vgl. 2 Mos. 32, 1—6. Richt. 8, 24—27. Richt. 17 und 18. Wenn solche Bilder ursprünglich zu bloßen symbolischen Darstellungen bestimmt waren, so würden sie, so lange sie bloß die symbolische Bedeutung behalten hätten, nicht verboten gewesen seyn. Aber sie wurden nicht bloß als symbolische Darstellungen betrachtet, sondern als Götzen angesehen und heidnisch verehrt. „Mache uns einen Elohim, der vor uns hergehe," sprach das Volk zu Aaron, und verlangte mit diesen Worten einen von Menschenhänden gemachten, sichtbaren Götzen. Aaron, der des Volkes Sinn wohl verstand, machte das goldene Kalb, ein Bild des ägyptischen Mnevis oder des Apis. Mag nun Aaron den Gedanken an eine symbolische Bedeutung dabei gehabt haben, oder nicht, das Volk verstand die Sache anders; es nahm das goldene Kalb als einen ägyptischen Elohim und verehrte dasselbe auf heidnische Weise; sonst würde auch Moses nicht die dort erwähnte furchtbare Strafe über das Volk verhängt haben. Zwar ordnete Aaron auf den folgenden Tag ein Fest Jehovah's an, 2 Mos. 32, 5, wahrscheinlich in der Absicht, der übeln Sache alsdann eine bessere Wendung zu geben, und das Volk ließ sich die Anordnung des Festes gefallen; aber dieses dient uns bloß zum Beweise, daß das Volk glaubte, der Dienst des Mnevis oder Apis lasse sich wohl mit dem Dienste Jehovah's vereinigen. Denn bei den Israeliten kommen zweierlei Arten heidnischer Götzen vor; einmal solche, denen man mit gänzlicher Verachtung des Jehovahdienstes Gebet und Opfer weihte, und dann andere, die man als Nebengötter neben dem Dienste Jehovah's verehren zu können

glaubte. Zur ersteren Art gehörte zum Beispiele der Baal, bei dessen schändlichem Dienste Jehovah oft gänzlich verlassen wurde, (vgl. Richt. 2, 12—13. 8, 32—34. 10, 10), und wobei zu Ahabs Zeit sogar eine grausame Verfolgung der Diener Jehovah's stattfand. (1 Kön. 18). Von der anderen Art haben wir ein Beispiel an dem goldenen Kalbe, welches Aaron verfertigte. Ebenso verhält es sich mit den Bildern Gideons und Micha's. Waren sie ursprünglich bloße symbolische Darstellungen in Beziehung Jehovah's, so waren sie nicht verboten, so lange sie ihre ursprüngliche Bestimmung behielten. Aber Gideons Bild wurde als Götze von dem Volke auf heidnische Weise verehrt, wie man aus Richt. 8, 27. deutlich ersieht, und gehörte, seitdem es als Götze gemißbraucht wurde, unter die verbotenen Götzenbilder. Auch bei Micha's Bildern, von denen außer den Theraphim noch drei andere vorkommen (Richt. 18, 14. 17. 18.), erblickt man die deutlichen Spuren heidnischer Abgötterei. Wären es bloß symbolische Bilder in Beziehung auf Jehovah gewesen, so hätten sie als solche in keinem Widerspruche mit dem mosaischen Gesetze gestanden, so lange man sie nicht angebetet, und als Elohim heidnisch verehrt hätte. Aber abgesehen davon, daß es schon Richt. 17, 3, wo von dem Jehovah geheiligten Silber gesprochen wird, zweifelhaft ist, ob dort symbolische Bilder in Beziehung auf Jehovah oder ob wirkliche Götzen gemeint seyen, die sich Micha als eine Art von, Jehovah unterworfenen, Elohim denken konnte, so beweist in jedem Falle die Stelle Richt. 18, 24, daß wenigstens nicht alle Bilder Micha's bloß symbolische Bedeutung hatten, sondern daß sie wenigstens zum Theil wirkliche Götzen waren, da er an dieser Stelle, als er seine Bilder erwähnt, von Elohim spricht, die er gemacht habe. Auch sein Jehovahdienst war mit dem Dienste heidnischer Götzenbilder verbunden; und nur hierdurch, aber nicht

durch die Verfertigung bloßer symbolischer Bilder verletzte er das mosaische Gesetz.

In jedem Falle ist aus dem bisher Bemerkten klar, einmal, daß symbolische Darstellungen in Beziehung auf Jehovah im Beisatze des ersten Gebotes nicht gemeint seyn können, und sodann, daß daselbst bloß Götzenbilder, das heißt, alle Bilder, sobald sie als Elohim heidnisch verehrt wurden, verstanden werden müssen. Züllig glaubt aber, daß doch wenigstens 5 Mos. 4, 15—19. von symbolischen Darstellungen Jehovah's die Rede sey. Aber auch hier ist dieses nicht der Fall. Einmal würde ja diese Stelle mit dem eigenen Verhalten des israelitischen Propheten und Gesetzgebers im Widerspruche stehen, da er selbst symbolische Darstellungen in Beziehung auf Jehovah verfertigen ließ. Sodann würde der furchtbar drohende Ernst, womit Jehovah bald darauf redet, nicht dazu passen. Endlich aber würde es sonderbar lauten, wenn Jehovah sagen würde: „Ihr habt keine Gestalt von mir gesehen, darum hütet euch, symbolische Darstellungen in Beziehung auf mich zu machen." Gerade das Unsichtbare und Uebersinnliche ist es ja, was zu symbolischen Darstellungen geeignet ist. Vielmehr ist der einfache Sinn der eben erwähnten Stelle: „Hütet euch, da ich, Jehovah, der einzig wahre Gott, ein unsichtbares und übersinnliches Wesen bin, daß ihr euch keine sichtbaren und körperlichen Götzen machet und sie anbetet." Solche, will er sagen, würden also doch nur falsche Götter seyn. Nur dieser Sinn kann nach dem Geiste der mosaischen Gesetzgebung in den dort ausgesprochenen Worten liegen.

Nehmen wir nun zu dem bisher Bemerkten noch den Schluß des ersten Gebotes, so finden wir auch hierin eine Bestätigung, daß der Beisatz im ersten Gebote nicht als ein besonderes Gebot getrennt werden kann. Ich habe schon in meiner frühern Abhandlung bemerkt, daß, wenn

man den Hauptsatz und den Beisatz des ersten Gebotes als zwei verschiedene Gebote trennt, daraus die sonderbare Folge hervorgeht, daß der erste Satz, der nach seinem Inhalte viel umfassender und daher bedeutender ist, ohne alle weitere Bemerkung dasteht, und der zweite dagegen von weit beschränkterem Inhalte mit einer so ernsten Drohung und tröstlichen Verheißung versehen ist. Auch Züllig und Rinck gestehen, daß der die Drohung und Verheißung enthaltende Schluß sich auf beide vorhergehende Sätze bezieht. Ist aber dieses der Fall, so erkennen wir auch aus diesem Umstande, daß der Gesetzgeber sich die beiden Sätze als ihrem Inhalte nach verwandt dachte, und daher dieselben nicht wohl als zwei verschiedene Gebote ansehen konnte, sondern vielmehr als zwei zusammengehörende Theile eines einzigen Gebotes betrachten mußte.

3.

Ziehen wir nun auch die beiden letzten Sätze des Dekalogs in Betrachtung, so wird auch hier eine wiederholte Untersuchung zur Rechtfertigung meiner Ansicht gegen Züllig und Rincks Einwürfe dienen. Nach meiner Ansicht sind diese beiden letzten Sätze zu trennen, so daß nach dem zum Grunde gelegten Texte des Deuteronomiums im neunten Gebote das Gelüsten nach dem Weibe des Nächsten, und im zehnten das Gelüsten nach seinem übrigen Eigenthum untersagt ist.

Erstens habe ich schon in meiner früheren Abhandlung bemerkt, daß die hebräische Frau nicht in dem strengen Sinne, wie die übrigen Gegenstände, Eigenthum des Mannes war; sie konnte nicht wie die anderen Gegenstände verkauft werden. So ist also im neunten Gebote von etwas, das nicht verkauft werden konnte, und im zehnten von verkäuflichen Eigenthumsgegenständen die Rede, und jenes wird daher von diesen getrennt.

Zweitens ist die Behauptung Züllig's und Rinck's, daß das Weib im jüdischen Staate in einer Art von verachtetem sklavischen Zustande lebte, und wenig von der im zehnten Gebote erwähnten Sklavin in ihren Verhältnissen sich unterschied, keineswegs richtig. Diese Ansicht, so viele berühmte Namen sie auch für sich aufweisen kann, beruht auf keinem sichern Grunde. Die hebräischen Frauen lebten nicht in sklavischer Beschränkung und Verachtung; sie genossen eine gewisse Freiheit, und standen in Achtung und Ansehen. Sie waren zum Beispiele nicht wie die Frauen anderer morgenländischer Völker in einem Harem eingeschlossen, oder unter strenge Aufsicht gesetzt; denn was wir im Buche Esther 2, 3. 14. 15. lesen, bezieht sich nicht auf Palästina, sondern auf Persien. Sie gingen frei umher, wie wir an vielen Beispielen im alten und neuen Testamente sehen. Sie waren nicht einmal verpflichtet, beim öffentlichen Erscheinen, ihr Antlitz zu verhüllen; denn schon Abrahams Frau trug keinen Schleier, 1 Mos. 20, 16; Hanna's Gesicht war nicht verhüllt, 1 Sam. 1, 12; die Frauen zu Jesaja's Zeit waren auf gleiche Weise unbedeckt, denn sonst hätte sie der Vorwurf des Propheten, Jes. 3, 16., daß sie ihre Augen zu frech herumwerfen, oder nach der Erklärung Anderer, daß sie aus Hoffahrt geschminkte Gesichter zur Schau tragen, nicht treffen können. Was aber 1 Mos. 24, 65 von einer eben aus Mesopotamien ankommenden Braut, und Jes. 47, 2. hinsichtlich einer vornehmen babylonischen Jungfrau gelesen wird, unter deren Bild Babylon dargestellt ist, kann nicht wohl allgemein auf die hebräischen Weiber angewendet werden. Die Frauen im jüdischen Staate nahmen ferner frei und ungehindert an öffentlichen Lustbarkeiten und freudigen Volksfesten Antheil, 2 Mos. 15, 20. 1 Sam. 18, 6—7. Sie führten außerdem die Aufsicht im Hause, geboten den Mägden, konnten über Eigenthum zur Unterstützung der Armen verfügen, und hatten Einfluß auf den Kauf von Feldern und

Anpflanzung von Weinbergen. Spr. Sal. 31, 15. 16. 20. 27. Sie traten zuweilen ihren Männern mit Muth entgegen, wie wir schon an der freien Sprache erkennen, die Sarah gegen Abraham führte, 1 Mos. 21, 10. Besonders lassen solche Klagen, wie wir sie über böse und herrschsüchtige Weiber in den Sprüchen Salomo's und bei Sirach finden, Spr. Sal. 21, 9. Sir. 25, 21—31. 33, 20., mit Recht schließen, daß in Palästina nicht immer die Männer die Meisterschaft im Hause führten. Die Frauen Israels nahmen auch manchmal selbst an Staatsangelegenheiten wichtigen Antheil. Eine Frau, Debora, Lapidoths Weib, war einst Richterin in Israel, Richt. 4, 4. Eine andere, deren Namen die Geschichte nicht aufbewahrt hat, schloß bei der Belagerung einer Stadt im Namen der ganzen Einwohnerschaft den Vertrag mit dem Feldherrn Joab, 1 Sam. 20, 15—22. Noch eine andere, die bekannte Athalia, saß auf dem Throne des Königreichs Juda. Ueberhaupt waren die Frauen wohl geachtet; sie standen, wenn sie rechtschaffen waren, in hohem Ansehen; sie wurden dann als eine Krone des Mannes, und als edler denn die köstlichste Perle betrachtet, Spr. Sal. 12, 4. 31, 10. Wenn auch ihr Verhältniß nicht ganz dem der Frauen im christlichen Europa gleich war, so waren sie doch weit über Sklaven und Sklavinnen erhaben, und wir werden es daher ihrem Verhältnisse angemessen finden, daß der Gesetzgeber in seinem wichtigen Staatsgesetze sie in einem besondern Gebote, getrennt von dem übrigen Eigenthume des Mannes, erwähnt hat.

Drittens wenn wir auch der gewöhnlichen Meinung beitreten, daß unter dem Gelüsten in beiden Geboten nur die böse Lust, insofern sie im Innern des Herzens ohne äußere Bestrebungen und Umtriebe sich regt, zu verstehen sey, so finden wir auch auf diese Weise einen weitern Grund der Trennung der beiden Gebote. Wie der Gegenstand, auf den das Gelüsten im neunten Gebote sich

bezieht, von den Gegenständen im zehnten Gebote sehr verschieden ist, so ist dann auch die Lust selbst in dem einen Gebote von der Lust in dem andern sehr verschieden. Im neunten Gebote ist dann die böse Lust nach einem verbrecherischen sinnlichen Genusse, und im zehnten nach einem unrechtmässigen Besitze angedeutet.

Viertens endlich ist und bleibt die Wiederholung des Zeitworts beim Anfange des zehnten Gebotes von besonderer Bedeutung, und zeigt uns die Absicht des Gesetzgebers, eine Trennung beider Gebote dadurch anzudeuten. Mit den Worten וְלֹא תַחְמוֹד: „Du sollst nicht gelüsten," beginnt er das neunte, und mit den Worten: וְלֹא תִתְאַוֶּה „Du sollst nicht begehren," das zehnte Gebot. Diese Wiederholung ist nicht absichtslos von dem Gesetzgeber geschehen. Daß übrigens die Partikel וְ vor תִתְאַוֶּה steht, hat nichts zu bedeuten, da im Deuteronomium vom fünften Gebot an immer וְלֹא statt לֹא steht.

Aus allen diesen Gründen halte ich für entschieden, daß es viel einfacher und natürlicher ist, die beiden letzten Sätze des Dekalogs auf die erwähnte Weise als zwei Gebote zu trennen, als sie als ein einziges Gebot zusammenzufassen. Ich äußerte übrigens in meiner frühern Abhandlung einen Gedanken, den wir schon bei Luther in seinem großen Katechismus finden, daß nämlich unter dem Gelüsten nach dem Weibe nicht die bloße inwendige böse Lust nach verbrecherischem Genusse, sondern das mit der Lust verbundene Streben, das Weib des Nächsten zu besitzen, es dem Nächsten zu entziehen und sich zuzueignen, verstanden seyn möchte. Bei den ehemaligen Eheverhältnissen im jüdischen Staate, da der Mann seine Frau so leicht entlassen oder zur Entlassung derselben bewogen werden konnte, war es für einen Liebhaber nicht so schwer, die Frau eines Andern sich zuzueignen; und daher mag die Lust und das Streben nach dem Besitze des Weibes des Nächsten auch nicht gar selten gewesen seyn. Ich äußerte überhaupt die Meinung, daß das neunte Gebot gegen die Lust oder

gegen das Bestreben, durch Beförderung einer Ehescheidung das Weib eines Andern zu bekommen, und das zehnte gegen die Lust und das Bestreben, Eigenthumssachen des Nächsten durch betrügerische List im Handel und Wandel an sich zu bringen, gerichtet seyn möchte. Weil ich bei solcher Ansicht die Vermuthung äußerte, daß das neunte Gebot in Beziehung auf das unter den Juden bestandene Ehescheidungsgesetz, wornach ein Mann seine ihm mißfällig gewordene Frau ungehindert entlassen konnte, von Moses gegeben seyn könnte, so äußert hierüber Züllig sein Befremden. Er verwirft meine Vermuthung, weil das Ehescheidungsgesetz erst nach dem Dekaloge bekannt gemacht worden sey. Das Volk Israel aber kam nicht ohne alle Gesetze, Rechte und Gebräuche aus Aegypten; manche brachte es schon mit, welche Moses bloß bestätigte. Unter solche gehörte wohl auch das Gesetz oder das Recht der Männer, ihre Weiber, wenn diese sich das Mißfallen der Männer zuzogen, entlassen zu dürfen; denn wenn wir die Stelle 5 Mos. 24, 1—4 lesen, so finden wir, was schon Michaelis, Bauer, De Wette und Andere anerkennen, daß Moses das erwähnte Recht der Männer schon als ein altes Herkommen voraussetzt, und daß folglich dieses herkömmliche Recht ihnen von Moses schon vor der Gesetzgebung auf Sinai für die kommende Zeit als Gesetz zugestanden wurde. Außerdem behauptet Züllig, daß meine Ansicht von möglichen Liebeshändeln und Umtrieben mit Weibern zur Beförderung der Ehescheidung nicht im Einklange mit dem Geiste des Morgenlandes stehe, und erinnert an Konstantinopel, wo das Intriguiren mit Frauen nicht so leicht angehe wie in Paris. Aber wir sind weder in Konstantinopel noch in Paris, sondern auf dem Boden von Palästina. In einem Lande, wo Ehebruch möglich ist, sind auch Liebeshändel und Umtriebe mit Frauen möglich. Unter einem Volke, unter welchem der Gesetzgeber nicht nur eines der zehn Gebote gegen den Ehe-

bruch bestimmte, sondern auch 3 Mos. 20, 10. die Todesstrafe für Ehebrecher und Ehebrecherinnen festsetzte, und unter welchem die Propheten mehr als einmal über die überhand-nehmende Sünde des Ehebruchs ernstlich klagen, Jerem. 5, 7—8. Hesek. 18, 6—11. 33, 26., konnten auch sehr leicht Umtriebe mit Weibern zur Beförderung von Ehescheidungen stattfinden. In jedem Falle aber, man mag das Gelüsten in dem neunten und zehnten Gebote in dem einen oder in dem andern Sinne verstehen, wird immer die Trennung dieser beiden Gebote einfacher und natürlicher als ihre Vereinigung zu einem einzigen Gebote seyn.

4.

Schon nach den bisher bemerkten Gründen gebührt der von mir vertheidigten Eintheilung des Dekalogs der Vorzug. Sie enthält zehn wesentlich verschiedene Gebote, klar gedacht und klar ausgesprochen, und trägt in sich selbst die Merkmale ihrer Richtigkeit. Zu diesen inneren Merkmalen kommt aber noch ein äußeres von besonderer Bedeutung, nämlich daß sie durch die Paraschen im Pentateuche bezeichnet ist.

Im Deuteronomium Kap. 5. V. 6—19 steht nämlich diese Eintheilung durch zehn kleine Paraschen bezeichnet. In den Synagogenrollen, das heißt, in den geschriebenen Exemplaren des heiligen Gesetzbuches, welche von den Juden bei ihrem öffentlichen Gottesdienste gebraucht werden, findet man nur diese und keine andere Eintheilung; und in keiner Synagogenrolle kommt der Fall vor, daß von den Paraschen, welche die Eintheilung des Dekalogs darin bezeichnen, eine fehlt. Man kann sich durch den Augenschein überzeugen, wenn man in den Synagogenrollen nachsieht; aber den sichern Beweis findet man am leichtesten in Heidenheims sorgfältig ausgearbeitetem und unter den Juden berühmtem Werke עין הסופר, in welchem nebst masorethischen Untersuchungen und Bemerkungen der

Text des Pentateuchs enthalten ist, und die Paraschen ganz genau so vorkommen, wie sie in den Synagogenrollen gleichmäßig gefunden werden. Ebenso finden wir auch diese Eintheilung im Exodus bezeichnet, nur mit dem Unterschiede, daß hier durch ein Versehen das Haus an der Stelle des Weibes steht. Auch beim Exodus fehlt in den Synagogenrollen keine zur Eintheilung des Dekalogs gehörende Parasche, wovon uns ebenfalls das erwähnte Werk von Heidenheim zum Beweise dient. Somit beruht also die durch Paraschen bezeichnete Eintheilung des Dekalogs auf dem übereinstimmenden Zeugnisse der jüdischen Kirche oder Synagoge, welches in ihren gottesdienstlichen Urkunden enthalten ist. Im Exodus sowohl als im Deuteronomium ist durch dieses Zeugniß so viel entschieden, daß nach der in dem Pentateuche zweimal vorkommenden Eintheilung des Dekalogs die auf den Götzendienst sich beziehenden beiden Sätze des ersten Gebots nebst der vorangehenden Einleitung und dem nachfolgenden Schlusse als ein einziges Gebot zusammenzufassen, und dagegen die beiden Sätze, die sich auf das Gelüsten beziehen, als zwei verschiedene Gebote zu trennen seyen.

Züllig macht dagegen zwei Einwendungen. Erstens beruft er sich auf den Umstand, daß im Exodus nach dem Verbote des Mißbrauches des Namens Gottes eine offene, und nicht wie bei den andern Geboten eine geschlossene Parasche, oder mit andern Worten, daß eine Pethuchah und nicht eine Sethumah daselbst stehe. Sodann macht er auf kennicottische Handschriften aufmerksam, in welchen die Parasche zwischen den beiden letzten Sätzen des Dekalogs fehle.

Was Züllig's erste Einwendung betrifft, so ist solche ganz ohne Bedeutung. Es gibt bekanntlich zweierlei Paraschen, große und kleine; und beide sind wieder entweder offene oder geschlossene. Die großen Paraschen, sowohl die offenen als die geschlossenen, haben die gleiche

Bedeutung, und zeigen die vier und funfzig Hauptabschnitte des Pentateuchs an. Die kleinen Paraschen, sowohl die offenen als geschlossenen, weisen auf die Unterabtheilungen hin, und haben ebenfalls im Vergleiche mit einander keine verschiedene Bedeutung. Wie man bei den großen Paraschen darin, daß einige offen und andere geschlossen sind, keine Verschiedenheit der Bedeutung, sondern bloß der Form oder Gestalt erkennt, ebenso verhält es sich bei den kleinen. Hiervon kann man sich leicht überzeugen, wenn man unbefangen den Text des Pentateuchs betrachtet, wo die offenen und geschlossenen Paraschen häufig mit einander abwechseln. Auf die Gleichheit der Bedeutung deutet auch schon der Umstand hin, daß an der nämlichen Stelle des Dekalogs, wo im Exodus eine offene Parasche steht, im Deuteronomium eine geschlossene gefunden wird. Als in alter Zeit der Pentateuch in Paraschen eingetheilt wurde, so kamen zufälliger Weise die leeren Abschnittsräume bald mehr in die Mitte, bald nahe an das Ende einer Linie. Dadurch entstand der Unterschied der geschlossenen und offenen Paraschen. Dieser zufällige Unterschied aber, der auf die Bedeutung keinen Einfluß hat, wurde später von den Juden bei ihrer *ängstlichen* Sorgsamkeit von Jahrhundert zu Jahrhundert fortgeführt.

Bedeutender scheint Züllig's zweite Einwendung. De Rossi, der die meisten Handschriften verglich, bemerkt uns nicht, daß in irgend einer Handschrift eine der zehn Paraschen, die den Text des Dekalogs eintheilen, vermißt werde. Züllig aber macht auf Kennicott aufmerksam, nach welchem in 231 von 694 verglichenen Handschriften die Sethumah im Exodus zwischen den zwei letzten Sätzen des Dekalogs fehle; was auch bei einer bedeutenden Anzahl von Handschriften des Deuteronomiums der Fall ist. Züllig berechnet, daß die Zahl der kennicottischen Handschriften, in welchen die erwähnte Sethumah fehlt, sich wie ein Drittel zu zwei Drittel verhalte.

Ich selbst aber muß noch mehr gestehen; denn da er bei seiner Berechnung übersah, daß von Kennicotts 694 Handschriften nur diejenigen, welche den Exodus oder das Deuteronomium enthalten, in Berechnung kommen können, so wird die Zahl derjenigen kennicottischen Handschriften, welche die erwähnte Sethumah zwischen dem neunten und zehnten Gebote haben, noch sehr herabsinken. Ueberhaupt werden von solchen kennicottischen Handschriften nur etwas über hundert übrig bleiben.

So scheinbar wichtig nun aber Zülligs zweite Einwendung, zumal nach meiner Berechnung, sich herausstellt, so verliert sie doch bei näherer Betrachtung ebenfalls alle Bedeutung. Hiervon werden wir uns überzeugen, wenn wir nach den Grundsätzen einer strengen und unbefangenen Kritik die Sache prüfen.

Erstens fehlt bei der Paraschenabtheilung des Dekalogs in keiner Synagogenrolle des Deuteronomiums, und ebenso, wie aus Heidenheims oben angeführtem Werke hervorgeht, in keiner des Exodus die Sethumah zwischen den beiden letzten Sätzen des Dekalogs, die sich auf das Gelüsten beziehen; und so haben wir hiefür ein zweimaliges einstimmiges Zeugniß der jüdischen Kirche oder Synagoge. Auch steht die erwähnte Sethumah in vielen gewöhnlichen Handschriften, wie zum Beispiel in mehr als hundert kennicottischen, und, wie Johann Heinrich Michaelis in seiner hebräischen Bibel zu 2 Mos. 20, 14. bemerkt, auch in allen von Menachem von Lonzano verglichenen spanischen und ägyptischen und in denen von Jerusalem.

Zweitens ist weder in einer Synagogenrolle, noch in sonst irgend einer Handschrift, (auch in keiner von Kennicott), eine Spur vorhanden, daß je eine Parasche zwischen den beiden Sätzen des ersten Gebotes stand. Alle Handschriften, die gottesdienstlichen und die anderen, fassen die beiden Sätze des ersten Gebotes nebst der voran-

gehenden Einleitung und dem darauf folgenden Schlusse als einen einzigen Abschnitt in der Paraschen eintheilung zusammen. Nicht die geringste Variante ist in dieser Hinsicht vorhanden. Dadurch ist nun vorerst so viel entschieden, daß nach der Paraschen eintheilung in keinem Falle das erste Gebot mit Calvin getrennt werden kann. Sodann findet auch bei den folgenden Geboten bis zum neunten hinsichtlich der Paraschen eine allgemeine Uebereinstimmung und kein Zweifel statt. Wenn also die Frage entsteht, wohin im Dekalog in denjenigen kennicottischen Handschriften, in welchen der Dekalog nur in neun Gebote abgetheilt erscheint, und in welchen folglich eine Parasche oder Sethumah fehlt, diese fehlende Parasche oder Sethumah zu setzen sey, so kann uns die Entscheidung nicht zweifelhaft bleiben. Denn da bei den acht ersten Geboten nicht die geringste Spur vorkommt, die auf eine bei diesen Geboten fehlende Parasche schließen läßt, und da dagegen beim neunten und zehnten Gebote alle Synagogenrollen und mit ihnen mehr als hundert kennicottische und außerdem noch viele andere Handschriften dadurch, daß sie eine Sethumah zwischen diesen beiden Geboten haben, uns deutlich bezeugen, daß die fehlende Sethumah *dahin* gehöre, so können wir nicht zweifeln, zwischen welchen Geboten eine Parasche in jenen mangelhaften Handschriften verloren gegangen sey.

Drittens läßt sich kein hinreichender Grund denken, warum zwischen das neunte und zehnte Gebot eine unächte Sethumah hätte hineingebracht werden sollen, wohl aber, warum die ächte in vielen Handschriften weggelassen wurde. Die Juden hatten keine Ursache, zwischen diese beiden Gebote eine Sethumah zu setzen, da durch diese Sethumah in Ansehung des neunten Gebots der Exodus mit dem Deuteronomium und folglich die Thorah selbst mit sich in Widerspruch kam, und der Dekalog auf eine Art eingetheilt erscheint, welche mit den unter den Juden seit Christi Geburt

gewöhnlichen Eintheilungen desselben nicht übereinstimmt. Wohl aber hatten sie darum Veranlassung genug, die ihnen anstößige Sethumah wegzulassen. Züllig hält für möglich, daß ursprünglich im Exodus und Deuteronomium nur neun Gebote durch die Paraschen bezeichnet gewesen seyen, und daß man die zehnte weggelassen habe, weil man im Zweifel gewesen sey, wohin man sie setzen sollte. Dann sey später ein einfältiger und ungeschickter Jude gekommen, und habe sie an den unrechten Ort zwischen das neunte und zehnte Gebot gesetzt. Diesem Juden seyen dann andere Juden nachgefolgt, nnd so habe sie sich in die Handschriften verbreitet. Diese Ansicht beruht einmal auf der durchaus ungegründeten Voraussetzung, daß eine Zeit gewesen sey, in welcher der Dekalog nur in neun Gebote durch die Paraschenabtheilung getrennt war. Als man den Pentateuch in Paraschen theilte, so würde man, wenn man sich nicht getraute zu entscheiden, eher alle Sätze des Dekalogs in eine einzige Parasche zusammengefaßt haben. Daß aber später ein Jude die fehlende Parasche zwischen das neunte und zehnte Gebot gesetzt haben soll, wodurch er nicht nur in der Thorah selbst wegen des neunten Gebotes den Widerspruch des Exodus mit dem Deuteronomium, und zugleich zwei neue Eintheilungen im Widerspruche mit den zwei bereits bestehenden hervorgerufen hätte, und daß ihm sodann außer vielen andern Juden sogar alle Schreiber der Synagogenrollen mit Zustimmung aller Synagogenvorsteher, Rabbinen und Vorleser gefolgt seyn sollen, ist völlig unglaublich.

Viertens verräth sich bei den Handschriften, in welchen die Sethumah zwischen dem neunten und zehnten Gebote fehlt, eine große Unsicherheit und Willkür. Während die Schreiber der gottesdienstlichen Urkunden und ihre Aufseher eine große Genauigkeit und ängstliche Gewissenhaftigkeit bewiesen, und sich namentlich, was den Dekalog betrifft, selbst an der Sethumah zwischen dem

neunten und zehnten Gebote, wiewohl sie ihnen nicht angenehm seyn konnte, nichts zu ändern wagten, so erlaubten sich manche Abschreiber der gewöhnlichen Handschriften in diesen hinsichtlich der erwähnten Sethumah eine Aenderung vorzunehmen; aber auf eine Art, daß ihre Unsicherheit und Willkür deutlich am Tage liegt. Manche ließen dieselbe bloß im Exodus, manche bloß im Deuteronomium, und manche in beiden Büchern weg. Einige, um die masorethische Zahl der Sethumoth im Exodus wieder zu ergänzen, schoben eine Sethumah bei 2 Mos. 8, 1 ein, deren Unächtheit durch das entgegengesetzte einstimmige Zeugniß der Synagogenrollen und vieler anderer Handschriften erwiesen ist; andere dagegen kümmerten sich nicht um die Ergänzung der masorethischen Zahl. So sieht man deutlich, wie unsicher und willkürlich hinsichtlich der fehlenden Sethumah verfahren wurde.

Fünftens wird uns diese Willkür durch die eigene Aeußerung eines solchen Abschreibers auf eine auffallende Weise bestätigt. In Kennicotts Codex Nro. 600 fehlt bei 2 Mos. 20, 17 die Sethumah zwischen dem neunten und zehnten Gebote. Am Rande aber bemerkt der Abschreiber, was Kennicott uns verschwieg, aber Bruns in Eichhorns Repertorium Bd. 12, S. 273 bezeugt, mit hebräischen Worten, daß in dem Exemplare, woraus er abgeschrieben habe, ein leerer Raum zwischen den Worten רֵעֶךָ und לֹא stehe. Die Sethumah stand also im Exemplar, und doch ließ er sie in der Abschrift weg. „Cum autem," sagt daher Bruns, „sic invenerit, miror eum aliter dedisse." Der Abschreiber ließ sie willkürlich weg, weil die Sethumah aus den oben erwähnten Gründen ihm und anderen Juden nicht angenehm war.

Somit erscheint die in meiner frühern Abhandlung ausgesprochene Ansicht hinsichtlich des Ansehens, welches der im Pentateuche durch die Paraschen bezeichneten Eintheilung des Dekalogs gebührt, durch die Grundsätze einer

strengen und unbefangenen Kritik gerechtfertigt. Die Aechtheit der Sethumah zwischen dem neunten und zehnten Gebote ist erwiesen. Der Mangel dieser Sethumah in der erwähnten Zahl kennicottischer Handschriften stellt sich als Folge eines unrichtigen Verfahrens dar. Wir sehen also die von mir vertheidigte Eintheilung des Dekalogs durch eine Parascheneintheilung, die in früherer Zeit mit allgemeiner Zustimmung der jüdischen Kirche oder Synagoge in ihr heiliges Gesetzbuch aufgenommen wurde, deutlich und sicher im Pentateuche bezeichnet; und ebenso im Exodus, nur mit dem Unterschiede, daß hier durch ein Versehen das Haus statt des Weibes voransteht. In zwei Büchern des Pentateuchs haben wir durch die Paraschen das im heiligen Gesetzbuche der Juden niedergelegte schriftliche Zeugniß der jüdischen Kirche oder Synagoge, daß die beiden den Götzendienst betreffenden Sätze nebst der Einleitung und dem auf die beiden Sätze folgenden Schlusse als das erste Gebot zusammenzunehmen, und die zwei letzten Sätze des Dekalogs als zwei Gebote zu trennen seyen; wobei uns, wie wir noch unten sehen werden, nicht zweifelhaft seyn kann, daß das Weib dem Hause voranstehen muß. Dieses durch die wichtigsten Gründe bestätigte Zeugniß kann durch die scheinbar entgegenstehenden Handschriften, welche hinsichtlich einer fehlenden Parasche die offenbaren Merkmale eines unsichern und unrichtigen Verfahrens an sich tragen, nicht entkräftet werden.

Es muß einst eine Zeit gewesen seyn, in welcher diese im Pentateuche bezeichnete Eintheilung des Dekalogs, die sich weder in den Schriften der jüdischen Gelehrten noch im jüdischen Volksunterrichte, sondern nur in den Pergamentrollen der Synagogen und in andern Handschriften erhielt, im Judenthume im höchsten Ansehen stand; denn sonst würde sie nicht mit so allgemeiner Zustimmung in die heiligen Urkunden aufgenommen worden seyn. Diese Zeit, als sie im höchsten Ansehen stand, muß vor Christi Geburt

gewesen seyn. Bald nach Christi Geburt finden wir nämlich, daß bei den jüdischen Gelehrten zwei andere Eintheilungen angenommen waren. Die eine kommt bei Philo und Josephus vor; die andere im Thalmud, in den Midraschim, und bei den angesehensten Rabbinen des Mittelalters. Unter solchen Umständen und in solchen Zeiten würde wohl unsere durch die Paraschen bezeichnete Eintheilung eine so günstige und ausgezeichnete Aufnahme im Pentateuch und namentlich in den gottesdienstlichen Urkunden der Thorah nicht mehr gefunden haben. Sie würde nicht mit so allgemeiner Zustimmung aufgenommen, und wenn schon anfänglich neben ihr der Text des Dekalogs in anderen Handschriften anders eingetheilt gewesen wäre, wieder aus dem Pentateuche verdrängt worden seyn. Schon vor Christi Geburt muß daher ihr Ansehen geblüht haben. Zwar will Züllig daraus, daß Philo und Josephus dieselbe nicht erwähnen, auf ein viel späteres Alter schliessen; aber aus dem Stillschweigen dieser gelehrten Juden folgt nicht, daß sie noch nicht vorhanden war, sondern nur, daß sie selbst dieser Eintheilung nicht geneigt waren, und daß damals das Ansehen dieser Eintheilung schon gesunken war, aus einem Grunde, der in meiner früheren Abhandlung angegeben und hinlänglich ausgeführt ist. Ueber solches Stillschweigen dürfen wir uns um so weniger wundern, da Philo, bekanntlich kein großer Kenner der hebräischen Sprache, überall den Text der Septuaginta zu Grunde legt, und auch Josephus den hebräischen Text nur selten gebraucht, wie wir aus Eichhorns Einleitung in das A. T. Bd. 2. §. 339. a. (2te Aufl.) ersehen können. Ob einst schon auf den steinernen Gesetztafeln eine Eintheilung des Dekalogs auf irgend eine Weise bezeichnet war, läßt sich nicht mehr untersuchen. So viel aber ist entschieden, daß die im Pentateuche durch die Paraschen bezeichnete Eintheilung des Dekalogs auf einem sehr wichtigen Grunde beruhen muß, nämlich auf der in uralter

Zeit im Judenthume herrschenden Ueberzeugung, daß diese Eintheilung die älteste, ursprüngliche und richtige sey. Auf diese Weise erscheint diese im Pentateuche bezeichnete Eintheilung als ein äußeres Merkmal, wodurch meine Behauptung, die sich zunächst auf die inneren Merkmale des Dekalogs gründet, noch mehr bestätigt wird.

5.

Den wichtigen Grund, den ich von der Paraschenabtheilung zur Bestätigung meiner zunächst auf die innern Merkmale des Dekalogs gegründeten Ansicht herleitete, so viel als möglich zu entkräften, setzt mir Züllig die Accentuation entgegen, und verlangt, daß auch diese betrachtet werde. Auch Dr. Geiger macht auf die Accente aufmerksam, und theilt uns dabei mehrere lehrreiche Bemerkungen mit.

Betrachten wir den Text des Dekalogs sowohl im Exodus als auch im Deuteronomium, so finden wir in jedem der beiden Bücher eine doppelte Accentuation, die untere, von den Juden טַעַם הַתַּחְתּוֹן genannt, und die obere, welche bei denselben טַעַם הָעֶלְיוֹן heißt.

Die untere Accentuation (טַעַם הַתַּחְתּוֹן) ist die gewöhnliche Tonbezeichnung und Versabtheilung der Masorah und älter als die obere. Nach ihr wird im Exodus und Deuteronomium das erste Gebot in vier Verse getheilt; denn der Silluk unter עֲבָדִים mit dem darauf folgenden Soph Pasuk gehört nicht dieser, sondern der andern oder spätern Accentuation an; und es muß unter diesem Worte bloß der Athnach stehen, wie Dr. Geiger aus der ältern Masorah und ihrer Angabe der Verszahl beweist. Nach ebenderselben unteren Accentuation enthält das zweite Gebot einen, und das dritte wieder vier Verse; das vierte aber wieder einen. Das fünfte, sechste, siebente und achte sind in einen einzigen Vers zusammengefaßt; und ebenso

wieder das neunte und zehnte. Auf diese Weise ist der Text des Dekalogs von der Masorah nicht in zehn Gebote, sondern in zwölf Verse eingetheilt. Da aber die zwei letzten Sätze des Dekalogs, die bei ihrer Größe wohl als zwei Verse getrennt werden durften, in einem einzigen Vers zusammengefaßt sind, so wird, wie schon Dr. Geiger vermuthet, wahrscheinlich dadurch angedeutet, daß die beiden Sätze zusammengehören, und also nur ein einziges Gebot ausmachen. Und da im ersten Gebote unter עֲבָדִים, welches das letzte Wort der Einleitung ist, nur ein Athnach oder Semikolon, und kein Silluk oder Punkt zufolge dieser untern Accentuation zu setzen ist, so wollten, wie ebenfalls wahrscheinlich ist, die Masorethen dadurch andeuten, daß die Einleitung von dem darauf folgenden Hauptsatze des ersten Gebotes nicht zu trennen, sondern damit zu verbinden sey. Mit großer Wahrscheinlichkeit also ist anzunehmen, daß hier in der masorethischen Versabtheilung eine Andeutung der Eintheilung enthalten ist, welche wir bei Philo und Josephus, und später bei Calvin finden.

Die obere Accentuation (טַעַם הָעֶלְיוֹן) ist die Tonbezeichnung und Textabtheilung, nach welcher gegenwärtig in den Synagogen der Dekalog öffentlich vorgelesen wird, und diese ist etwas später als die untere entstanden. Nach der obern Accentuation macht die Einleitung des ersten Gebotes den ersten Abschnitt aus, denn sie setzt statt des Athnachs einen Silluk mit Soph Pasuk, wie man Solches aus hebräischen Bibeln sehen kann. Hierauf werden die vier folgenden Verse, welche die beiden Hauptsätze des ersten Gebotes und den Schluß enthalten, vermöge anderer zum letzten Worte jedes Verses gesetzter Accente für den zweiten Abschnitt erklärt. Hierauf macht das zweite Gebot den dritten Abschnitt aus. Die Verse des dritten Gebotes werden aber vermöge veränderter Accente zusammengenommen, und bestimmen den vierten Abschnitt. Hierauf macht das vierte Gebot den fünften Abschnitt aus.

Der folgende Vers aber, der nach der ältern Accentuation vier Gebote enthält, wird durch mehrere eingeschaltete Silluk nebst Soph Pasuk in vier Abschnitte, also in den sechsten, siebenten, achten und neunten zerlegt. Am Ende folgen die beiden letzten Gebote des Dekalogs als ein einziges Gebot vereinigt. Es bedarf keiner weiteren Bemerkung, daß wir in der oberen Accentuation die Eintheilung des Dekalogs haben, wie sie im Thalmud, in den Midraschim, und bei den angesehensten Rabbinen des Mittelalters vorkommt, von welchen sie in den gegenwärtigen jüdischen Gottesdienst und Religionsunterricht übergegangen ist.

Bei solchen Umständen hätten wir also außer der durch die Paraschen im Pentateuche bezeichneten Eintheilung des Dekalogs noch zwei andere Eintheilungen, welche durch die doppelte Accentuation angedeutet sind, in hebräischen Handschriften und gedruckten Bibeln. Gerade aber diese beiden Eintheilungen dienen nur dazu, die durch die Paraschen bezeichnete Eintheilung noch mehr hinsichtlich ihres Ansehens und Alters hervorzuheben. Jene beiden befinden sich nur in den accentuirten Handschriften und Bibeln. Die durch die Paraschen bezeichnete Eintheilung aber befindet sich zugleich in den Synagogenrollen, in den gottesdienstlichen Urkunden, welche bekanntlich keine Accente haben. Jene beiden entstanden erst, als die Accente erfunden waren, also erst mehrere Jahrhunderte nach Christi Geburt; die durch die Paraschen bezeichnete aber war, wie wir oben sahen, schon vor Christi Geburt vorhanden. Bei jenen beiden endlich ist eine schwankende Unsicherheit deutlich zu bemerken. Die frühere Masorah wagt nur leise die Eintheilung Philo's und Anderer anzudeuten. Die spätere, wiewohl sie entschiedener die thalmudische bezeichnet, und eine Eintheilung bestimmt, welche zum Vorlesen beim öffentlichen Gottesdienste gebraucht wird, wagt doch eben so wenig als die frühere, die Paraschenabtheilung aus dem Texte des Dekalogs zu verdrän-

gen, oder sie nach einer neuen Eintheilung abzuändern. Es ist offenbar, daß nur eine hohe Ehrfurcht vor dem Alten und Herkömmlichen in der Thorah, und die ängstliche Besorgniß, etwas Unrichtiges in das heilige Gesetzbuch zu bringen, die Masorethen abhielt, eine neue Eintheilung des Dekalogs durch Veränderung der Paraschen in die Synagogenrollen und Handschriften zu setzen. Die alte Eintheilung war seit der Zeit, als man die Gebote nach der Ordnungszahl anzugeben anfing, was schon zur Zeit der jüdischen Gelehrten Philo und Josephus geschah, nicht mehr brauchbar, weil wegen der durch Versehen im Exodus entstandenen Voranstellung des Hauses das neunte Gebot im Exodus mit dem neunten im Deuteronomium in Widerspruch kam. Die Schriftgelehrten konnten, da man nicht mehr wie früher die Stellen des Dekalogs bloß mit Angabe ihrer Worte anführte, die Sache nicht länger unentschieden auf sich beruhen lassen. Die Noth drang sie, einen Ausweg zu suchen, und diesen fanden sie darin, daß sie das neunte und zehnte Gebot vereinigten und das erste (wiewohl auf verschiedene Weise) trennten. Das Einzige, was sie nun hinsichtlich des Gesetzbuches glaubten wagen zu dürfen, war die Andeutung ihrer Ansicht durch Accente und zwar nur in den gewöhnlichen Handschriften, aber nicht in den gottesdienstlichen Urkunden. Einige Abschreiber wollten später in gewöhnlichen Handschriften wenigstens die Parasche zwischen dem neunten und zehnten Gebote entfernen; aber die jüdische Kirche oder Synagoge verwarf dieses Bestreben, und behielt mit gewissenhafter Treue die alte Eintheilung in den Synagogenrollen, obgleich diese Eintheilung für sie unbrauchbar ist, und mit den neuen Eintheilungen im Widerspruche steht.

6.

Um die von mir vertheidigte Eintheilung des Dekalogs noch von einer anderen Seite bedenklich zu machen, greifen Züllig und Rink noch die ganze Recension des

Dekalogs im Deüteronomium an, und suchen darauf eine weitere Einwendung zu gründen, die ich gleich den vorhergehenden Einwürfen berücksichtigen muß. Sie behaupten, daß die Recension des Dekalogs im Exodus überhaupt richtiger und zuverlässiger sey. Hierbei berufen sie sich hauptsächlich auf einige ihnen mißfällige Stellen oder Worte, die im Deuteronomium vorkommen und im Exodus fehlen.

In dieser Hinsicht muß ich vorerst im Allgemeinen bemerken, daß wir uns zwar als möglich denken können, daß Moses, als er seine Rede 5 Mos. 5. an das Volk hielt, zu einem oder dem andern Gebote noch einige Worte beisetzte, oder daß noch, als die Urkunde niedergeschrieben wurde, einige Worte als Erläuterung dazu kamen. Solches kann aber auch hinsichtlich des Exodus beim Niederschreiben der Urkunde 2 Mos. 19 und 20 geschehen seyn, zumal da wir auch hier 2 Mos. 20, 11. einen Beisatz haben, der im Deuteronomium fehlt, nämlich die Erinnerung an die in sechs Tagen geschehene Weltschöpfung. Ueberhaupt, wenn bei der Recension des Deuteronomiums erwiesen würde, daß sie einige Worte enthalte, die nicht auf den steinernen Tafeln standen, sondern nur beim Niederschreiben erst beigefügt wurden, so würde daraus noch keineswegs folgen, daß nun die Recension des Exodus in Ansehung jedes einzelnen Wortes oder Ausdrucks den Vorzug verdiene, oder daß in diese Recension im Laufe so vieler Jahrhunderte gar kein Versehen habe kommen können.

Was aber das Einzelne betrifft, so wird man schwerlich beweisen können, daß solche Worte, wie wir sie 5 Mos. 5, 14 finden, nämlich die Worte: „Auf daß dein Knecht und deine Magd ruhe wie du," auf den steinernen Tafeln durchaus nicht hätten stehen können. Eine andere Stelle aber, 5 Mos. 5, 15 ermahnt die Israeliten, um ihnen eine menschenfreundliche Behandlung ihrer Sklaven zu empfehlen, auf eine schöne Weise, an ihre eigene Knecht-

schaft in Aegypten und die ihnen von Gott widerfahrne Huld und Erlösung zurückzudenken. Sie erinnert an die Worte des neuen Testamentes: „Alles, was ihr wollet, daß euch die Leute thun sollen, das thut auch ihnen," und dieselbe kann wenigstens nicht für geringer als die 2 Mos. 20, 11. beigesetzte Erinnerung an die Weltschöpfung gehalten werden. Auch ist die Erinnerung an die Knechtschaft in Aegypten ganz dem Geiste des Gesetzgebers gemäß, der sogleich im Anfange des Dekalogs an die nämliche wichtige Thatsache, wiewohl in anderer Beziehung, erinnert. Besonders aber ist 5 Mos. 5, 18. [21.] der Beisatz des Wortes שָׂדֵהוּ, oder die Erwähnung des Ackers oder Feldes des Nächsten im zehnten Gebote so passend, daß ich den Beisatz dieses Wortes, welches 2 Mos. 20, 17. fehlt, nicht nur für besser als die Weglassung halte, sondern auch als etwas betrachte, was in der Haupturkunde des mosaischen Gesetzes nicht wohl fehlen konnte. Züllig nimmt zwar an diesem Worte großen Anstoß, weil die Israeliten in der arabischen Wüste keine Aecker gehabt hätten. Ich will nicht untersuchen, ob das Wort שָׂדֶה nicht auch in weiterer Bedeutung das Gebiet bezeichnen könne, wo des Nomaden Haus stand, seine Heerden sich lagerten, oder wo sie weideten. Ich will auch nicht fragen, ob die Israeliten in Arabien nicht auch Einiges pflanzten. Nur das will ich bemerken, daß das mosaische Gesetz nicht bloß für Arabien, sondern auch für das nachfolgende Vaterland der Israeliten gegeben wurde. Wenn wir bedenken, daß das jüdische Volk nach der Absicht des Gesetzgebers ein Ackerbau treibendes Volk seyn sollte, und daß der Ackerbau zur Grundlage des Staatswohls bestimmt war, und daß im Pentateuche die Aecker oder Felder gar häufig erwähnt werden, wie dieses 2 Mos. 22, 5—6. 23, 10—11. 23, 16. 3 Mos. 25, 2—4. 3 Mos. 27, 16—22 und an andern Stellen geschieht, so kann es uns nicht befremden, daß im Deuteronomium im zehnten Gebote des Ackers oder

Feldes gedacht wird. Vielmehr kann es uns auffallen, daß dieses nicht auch im Exodus geschieht.

Es handelt sich aber für unsern Zweck weniger um einige Stellen, in welchen einige Worte als Zusätze vorkommen, als vielmehr um eine Stelle, in welcher wir die Versetzung eines Wortes bemerken. Es fragt sich hauptsächlich, ob die Voranstellung des Weibes im Deuteronomium oder die des Hauses im Exodus besser und richtiger sey. Nicht zweifelhaft aber kann es uns seyn, daß besonders in dieser Hinsicht die Recension des Deuteronomiums den Vorzug verdiene. Einmal ist die Voranstellung des Weibes, wie wir schon oben sahen, ganz dem Geiste der mosaischen Gesetzgebung gemäß. Sodann stimmt diese Voranstellung sehr gut mit einem andern Umstand überein. Sowie der Gesetzgeber das Verbrechen des Ehebruchs im sechsten Gebote dem Diebstahl im siebenten Gebote voranstellte, so ist es auch zu erwarten, daß er das Gelüsten nach dem Weibe vor das Gelüsten nach dem übrigen Eigenthume setzte. Ferner erscheint im Exodus, wo das Wort בֵּית voransteht, und dann als Collectivum das Eigenthum überhaupt bedeuten müßte, die darauf folgende Wiederholung der Worte לֹא תַחְמֹד ganz überflüssig und auffallend, denn es ist kein Grund vorhanden, warum der Gesetzgeber nicht sogleich, ohne Wiederholung dieser Worte, die übrigen Gegenstände an das Haus oder Eigenthum anreihte. Endlich ist es nur bei der Voranstellung des Weibes möglich, daß wir einen Dekalog erhalten, in welchem zehn, ihrem Inhalte nach wesentlich verschiedene, Gebote klar gedacht und klar ausgesprochen erscheinen. Auch schon die Uebersetzung der Septuaginta entschied sich für die Voranstellung des Weibes, da bei ihr in beiden Recensionen das Weib zuerst erwähnt wird.

Züllig wendet uns ein, daß, wenn das Weib im neunten Gebote vorangestellt werde, das Wort בֵּית alsdann im zehnten das Haus im gewöhnlichen Sinne bedeute,

20 *

was aber nicht passe, da die Israeliten in der arabischen Wüste keine Häuser gehabt hätten. Ich könnte ihm kurz antworten, daß das Wort בית überhaupt die Wohnung bedeutet, und folglich auch das Zelt oder die Hütte bezeichnen kann, wie Solches z. B. 4 Mos. 16, 27—32 der Fall ist. Ich muß aber zugleich nochmals bemerken, daß das mosaische Gesetz für die Juden nicht bloß in Arabien, sondern auch für sie in ihrem nachherigen Vaterlande bestimmt war, und daß Häuser auch sonst im Pentateuch oft erwähnt werden. 2 Mos. 22, 7. 3 Mos. 14, 34—55. 3 Mos. 25, 29—33. 3 Mos. 27, 14.

Außerdem meint Züllig, daß ein späterer Jude das Weib im Deuteronomium vorangestellt haben möchte. Dieses ist aber eine Vermuthung, welche ebenso grundlos ist, als wenn Jemand behaupten wollte, daß ein späterer Jude das Haus im Exodus vorangestellt habe. Ueberhaupt ist nicht anzunehmen, daß ein Jude im Dekaloge, der Haupturkunde seines heiligen Gesetzbuches, eine so bedeutende Veränderung, durch die das Deuteronomium mit dem Exodus in Widerspruch kam, willkürlich und absichtlich gemacht habe. Wenn er sich eine solche Aenderung geflissentlich erlaubt hätte, so würde er die gleiche Aenderung in beiden Recensionen vorgenommen haben.

7.

Außerdem sucht Züllig Calvins Eintheilung des Dekalogs noch besonders zu empfehlen, einmal dadurch, daß er sie als besonders geeignet für den Religionsunterricht darzustellen sucht, und sodann durch Hinweisung auf das neue Testament, in welchem er ihre Spuren zu finden glaubt.

Die Art, wie derselbe zu beweisen sucht, daß im Dekalog ein fortgesetztes stufenmäßiges Herabsteigen vom höchsten Verbrechen bis zum niedersten stattfinde, ist nicht ohne Scharfsinn, aber offenbar zu künstlich und zu gezwun-

gen. Ich wenigstens kann mich nicht überzeugen, daß Moses im Verbote der Anbetung der Götzenbilder den Gottesdienst im Herzen, im Verbote des Mißbrauchs des Namens Gottes den Gottesdienst im Leben, und im Gebote der Verehrung der Eltern die Verruchtheit des Elternmordes andeuten wollte. Dessen ungeachtet aber leugne ich nicht, daß Calvins Eintheilung für den christlichen Religionsunterricht sehr tauglich ist, und den Beweis hiervon hat Ursinus im Heidelberger Katechismus gegeben. Aber auch nach Luthers Eintheilung, wie man aus dessen Katechismen sieht, und nach jeder andern kann von den zehn Geboten eine gute Anwendung im Religionsunterrichte gemacht werden. Weit entfernt, die von mir vertheidigte Eintheilung, nachdem sie seit drei Jahrhunderten beinahe vergessen ist, in Volkskatechismen hineinbringen zu wollen, glaube ich, daß man recht wohl Calvins oder Luthers Eintheilung in praktischer Hinsicht ohne Gefahr behalten kann. In wissenschaftlicher Hinsicht aber kann ich weder Calvins noch Luthers Eintheilung für die richtige halten.

Was aber Züligs Berufung auf das neue Testament betrifft, so ließe sich in verschiedener Beziehung hier Manches sagen. Nur Eines aber will ich bemerken, daß ich in den von Zülig angeführten Stellen das nicht finden kann, was er darin zu finden glaubt. Die Erklärung der Stelle 1 Tim. 1, 9—10 ist mir zu künstlich und zu gezwungen. Eben so wenig ist die Stelle Röm. 13, 9 für die Vertheidigung der Ansicht Calvins zu gebrauchen; denn der Apostel, der hier durch Anführung einzelner Gebote zeigen wollte, was zur Menschenliebe gehöre, hatte für seinen Zweck nicht nöthig, die Worte: οὐκ ἐπιθυμήσεις zweimal anzuführen. Eben dieses ist bei Röm. 7, 7 der Fall. Im Geiste dessen, der von sich sagt, daß er gekommen sey, das Gesetz zu erfüllen, wendet Paulus die eben erwähnten Worte, die bei Moses im neunten und zehnten Gebote

in Beziehung auf das Gelüsten nach verschiedenen dem Nächsten gehörenden Gegenständen vorkommen, auf die böse Lust überhaupt an; und auch hier war eine zweimalige Anführung der Worte überflüssig.

Auch in den Worten unsers Erlösers und Herrn, die wir bei Matthäus 5, 27—28 lesen, liegt nichts zur Entscheidung über die Eintheilung der zehn Gebote. Christus spricht hier: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist: Du sollst nicht ehebrechen." Sodann setzt er hinzu: „Ich aber sage euch: Wer ein Weib ansieht, um ihrer zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen." Ein genaues Nachdenken wird wohl Jeden überzeugen, daß man aus diesen Worten nicht sehen kann, ob Christus die beiden letzten Sätze des Dekalogs als ein einziges Gebot oder als zwei betrachtet hat.

8.

Schließlich sehe ich mich veranlaßt, in Beziehung auf das Geschichtliche des Dekalogs noch Einiges zu bemerken. Ich führte bereits in meiner frühern Abhandlung Mehreres an, was ich übrigens nicht aus unsichern Hülfsmitteln nahm, sondern aus den unmittelbaren Quellen schöpfte. Züllig in seinem Aufsatze theilt uns noch einige Nachträge mit. In Beziehung auf diese Nachträge und außerdem hinsichtlich einer Behauptung von Rinck muß ich aber Folgendes noch zur Berichtigung bemerken.

Erstens führt Züllig den Clemens von Alexandria als Vorläufer von Luthers Eintheilung an. Clemens aber nimmt zwar die drei ersten Gebote so, wie sie in der lutherischen Kirche vorkommen; aber für das fünfte erklärt er, wie Calvin, das Gebot der Verehrung der Eltern; und das Verbot des Ehebruchs setzt er, wie Philo, vor das Verbot des Mordes. Vom zehnten aber sagt er: δέκατος δέ ἐστιν ὁ περὶ ἐπιθυμιῶν ἁπασῶν λόγος.

Hieraus sieht man, daß Clemens in der Sache nicht klar war, und verschiedene Eintheilungen mit einander verwirrte. Vgl. Clementis Alexandrini stromata, lib. 6. cap. 16. Ed. Potter. Tom. 2. pag. 809—817.

Zweitens werden als Vorläufer der Eintheilung Calvins vier berühmte griechische Kirchenväter, Origenes, Athanasius, Gregorius von Nazianz und Chrysostomus, von Züllig genannt. Hinsichtlich des Origenes und Gregorius ist die Angabe richtig. In Ansehung des Athanasius aber ist zweierlei zu bemerken. Einmal ist die Aechtheit der Synopsis scripturae sacrae, worin die hieher gehörige Stelle vorkommt, sehr zweifelhaft. Sodann läßt sich aus den Worten, die daselbst vorkommen, (vgl. Opp. ed. Patav. 1777. Bd. 2. S. 101) nichts mit voller Gewißheit folgern. Der Verfasser des Werkes erklärt die Worte: *ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεός σου* für das erste, und die Worte: *οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἴδωλον οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα* für das zweite Gebot. Die Worte aber: *οὐκ ἔσονταί σοι θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ* übergeht er ganz, und läßt uns also in der Ungewißheit, ob er sich diese als Anhang zu seinem ersten oder als Einleitung zum zweiten Gebote dachte, und ob er also die thalmudische oder die sogenannte calvinische Eintheilung hatte. Was den Chrysostomus aber betrifft, so kann ich Züllig's Angabe weder bestätigen, noch verwerfen, sondern nur so viel sagen, daß ich in den Werken dieses Kirchenvaters noch keine Stelle fand, aus der ich seine Ansicht über die Eintheilung des Dekalogs ersehen konnte.

Drittens erwähnt Züllig auch den Ambrosius unter denjenigen, bei welchen man die in der reformirten Kirche übliche Eintheilung finde. Allerdings würde die Behauptung richtig seyn, wenn die dem Ambrosius beigelegten Commentaria in XIII. epistolas beati Pauli von ihm verfaßt wären; denn in diesem Werke kommt im Commentare zum Briefe an die Epheser, c. 6., die erwähnte Ein-

theilung vor. Vgl. Ed. Paris. 1686 — 1690. Tom. II. Append. pag. 218 — 249. Längst aber ist entschieden, daß dieses Werk nicht von Ambrosius verfaßt ist.

Viertens wird von Züllig behauptet, daß Augustinus zuweilen den Exodus als Grundtext des Dekalogs anführe, und namentlich auf die beiden Werke Speculum de exodo, und Contra duas epistolas Pelagianorum aufmerksam gemacht. Die Berufung auf letzteres Werk ist unrichtig, denn hier steht ausdrücklich das Weib voran. vgl. Contra duas epist. Pelag. lib. 3. c. 10. Ed. Paris. Tom. X. p. 453. Wenn aber Augustinus im Speculum de exodo (Vgl. Ed. Paris. T. 3. p. 682), wo er mehrere Gebote des Dekalogs erwähnt, dem Texte des Exodus folgt, so muß man dabei wohl bedenken, daß bei der Frage über die Eintheilung, welcher Augustinus eigentlich den Vorzug gegeben habe, nur die bekannte Stelle, die wir in seinem Werke: Quaestiones in exodum, qu. 71, finden, entscheiden kann; denn hier führt er nicht bloß flüchtig einzelne oder mehrere Gebote des Dekalogs an, sondern läßt sich in eine besondere Untersuchung über die Eintheilung des Dekalogs ein, welche Untersuchung er, so viel mir bekannt ist, an keiner andern Stelle anstellt.

Fünftens schreibt Züllig, daß im Thargum des Pseudo-Jonathan alle Gebote mit Angabe der Ordnungszahl ständen. Dieses aber kann nur in Ansehung des ersten und zweiten Gebotes behauptet werden, denen zugleich eine Einleitung vorangeht. Jedes Gebot beginnt aber mit den Worten: עַמִּי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, oder עַמִּי בֵּית יִשְׂרָאֵל, wie man aus dem vierten Bande der Londoner Polyglotte ersehen kann.

Sechstens erklärt Züllig den Peter Lombardus für den einzigen Vorgänger der von mir vertheidigten Eintheilung. Es hätte für die Hauptsache nichts zu bedeuten, wenn es sich wirklich so verhielte. Daß aber dieser Eintheilung Augustinus entschieden den Vorzug

ertheilte, kann nicht geleugnet werden. Auch Beda theilt auf die nämliche Weise den Dekalog ein, nur mit dem Unterschiede, daß er das Verbot des Ehebruchs vor das des Mordes stellt. Vgl. **Bedae quaestiones super exodum, cap. 30. (Ed. Colon. T. VIII. p. 206.—207.)** Dem Peter Lombardus aber folgen auch seine Commentatoren Thomas von Aquino, Duns Scotus, und Andere. Selbst in der griechischen Kirche finden wir diese Eintheilung bei Georg Syncellus, jedoch mit dem bei Beda bemerkten Unterschiede. Vgl. **Ge. Syncelli Chronographia, ed. Paris. 1652. pag. 131.** Daß auch noch in der lutherischen Kirche Brentius die Ansicht des Augustinus hatte, ist bereits in meiner frühern Abhandlung bemerkt.

Siebentens endlich kann ich in Beziehung auf die von Rinck geschehene Erwähnung der alten griechischen Kirche nicht unbemerkt lassen, daß die griechische Kirche erst im siebzehnten Jahrhunderte für die Eintheilung, die wir bei Calvin finden, sich entschied. Wenigstens noch im Mittelalter waren über diesen Gegenstand die Ansichten sehr verschieden. Bei Zonaras finden wir die sogenannte calvinische Ansicht (vgl. **Zonarae annales, lib. 1. cap. 16, ed. Paris. pag. 38.**); bei Cedrenus die thalmudische (vgl. **Cedreni compendium historiarum; ed. Paris. Tom. I. pag. 75.**); und bei Syncellus, wie oben bemerkt wurde, in der Hauptsache die nämliche, welche von Augustinus vertheidigt wird. Erst seitdem das von Peter Mogilas und seinen Gehülfen verfaßte Glaubensbekenntniß erschien, kann die sogenannte calvinische Eintheilung als die der griechischen Kirche betrachtet werden. (Vgl. **Liber symbolicus Russorum**, übers. von Joh. Leonh. Frisch, Leipz. 1727. Th. 2. Fr. 49. 53. und 71.).

Diese Berichtigungen theile ich bloß deßwegen mit, damit solche Irrthümer in Ansehung des Geschichtlichen, die wir auch schon bei Theologen älterer Zeit finden, nicht noch länger fortgepflanzt werden.

2.

Ueber den historischen Charakter der Apostelgeschichte und die Aechtheit der beiden letzten Kapitel des Römerbriefs, mit Beziehung auf Hrn. Dr. Baur. Zugleich ein Wort über höhere Kritik überhaupt.

Von
Prof. Kling in Marburg.

Die sogenannte höhere Kritik ist in ihren Angriffen auf die Authentie und Glaubwürdigkeit neutestamentlicher Schriften kühn vorangeschritten, und scheint das Sichere und Haltbare immer mehr verringern, ja man möchte fast sagen auf ein minimum reduciren zu wollen. Was den sonst für geschichtlich gehaltenen Theil desselben betrifft, so zeigt sie uns darin Sammlungen von Sagen, deren wirklich historischer Gehalt vor der so berühmt gewordenen Kritik des Lebens Jesu, nach Ausscheidung des über den gemeinen Verlauf des Naturlebens hinausgehenden, oder in ästhetischer und ethischer Beziehung großartigen und erhabenen, und die beschränkte Individualität und Volksthümlichkeit durchbrechenden Inhalts, jämmerlich zusammenschrumpft. Die apostolischen Lehrbriefe aber, oder die ihrem Hauptinhalte nach didaktisch-paränetischen Schriften — sind sie nicht großentheils mehr oder weniger angefochten, so daß wir ausser den sieben bekannten Antilegomenen, deren apostolischer Ursprung schon im christlichen Alterthum in Frage gestellt und theilweise verneint wurde, noch eine Reihe anderer bekommen haben, welche in dieselbe Klasse zu setzen wären, die drei Pastoralbriefe, die Briefe

an die Thessalonicher, Epheser und Philipper. a) Als die allein von der neuesten Kritik unangetastet gelassenen Producte des apostolischen Geistes blieben demnach nur noch die Briefe an die Römer, Korinthier, Galater und Kolosser. — Dem von Verehrung gegen die h. Schriften durchdrungenen evangelischen Christen und Theologen ist es wahrlich nicht zu verdenken, wenn er beim Anblicke dieser kritischen Bestrebungen mit Wehmuth und Bangigkeit, zuweilen auch mit Unmuth und Unwillen erfüllt wird. Aber für die Theologen ist hier kein anderer Rath, als mit den Waffen der Wissenschaft, durch tiefer eindringende, lebendige Forschung dem Unrechte der Kritik entgegenzutreten, und das Recht fernerer Behauptung solcher Schriften als apostolischer, oder des Inhalts der geschichtlichen Bücher als eines wahrhaft historischen zu verfechten. Die Nicht-Theologen dagegen, sofern sie zur Kenntniß jener Bestrebungen kommen, und dadurch auf die eine oder andere Weise bewegt und erschüttert werden, sind einerseits zu belehren, daß, selbst die Unüberwindlichkeit der äußersten Angriffe vorausgesetzt, immer noch ein allgemein zugestandener apostolischer Schriftinhalt übrig bleibt, in welchem die wesentlichen Thatsachen des Heils auf eine den Glauben sicher begründende Weise bezeugt und die daraus resultirenden Grundlehren der evangelischen Wahrheit unumwunden dargelegt und zum Glauben vorgehalten sind; daß aber jene äußersten auf Erschütterung des ganzen historischen Christenthums ausgehenden Angriffe keineswegs unüberwindlich sind, sondern theils an erweislichen inneren Widersprüchen leiden, theils in Absurdität ausgehen, theils in einer niedrigen Lebensansicht begründet sind, und durch dieses alles, wie durch ihre im Grunde leichtfertige und unverkennbar hochfahrende Weise sich selbst richten

a) Vgl. D. Baur, Abgenöthigte Erklärung ꝛc. ꝛc. in der Tüb. Zeitschrift für Theol. 1836. 3. H. S. 194. ff.

und gerichtet haben. Andererseits aber muß ihnen ernstlich zu Gemüthe geführt werden, daß das Christenthum eine Thatsache höheren Lebens ist, und als solche durch das Zeugniß der Trefflichsten des Menschengeschlechts seit achtzehn Jahrhunderten sich bewährt hat, so daß an jeden die wohlbegründete Aufforderung ergeht, mit dem hier als heiligende und beseligende Wahrheit sich Darbietenden einen aufrichtigen Versuch zu machen, ob es nicht als Gotteskraft zur Seligkeit auch ihm sich bewährt, ob nicht der Kern sittlich-religiöser Gedanken, der in jenen Schriften enthalten ist, ihm eine Geistesnahrung und Befriedigung gibt, die er sonst nirgends finden mag; woraus zugleich mit Recht gefolgert wird, daß wer leichtfertig und hochmüthig in der Behandlung dieser Schriften sich zeigt, starken Zweifel errege, ob er jenen Versuch gründlich gemacht, und ob er nicht etwa auf einer so niederen Stufe sittlich-religiösen Lebens stehe, daß er keine innere Befugniß habe, über die Sache, von der sich's handelt, mitzusprechen. — Im Allgemeinen aber muß die evangelische Theologie stets eingedenk bleiben, daß das Leben des Glaubens ursprünglich nicht in einer Sammlung von Schriften wurzelt, sondern in der unmittelbaren oder durch mündliche Verkündigung vermittelten Anschauung und Erkenntniß Christi, und daß die Schrift nur die zunächst einem Zeitbedürfnisse dienende Fixirung jener Verkündigung ist. Als solche ist sie freilich die einzig sichere Trägerin und Fortpflanzerin des göttlichen Worts oder der Offenbarung in Christo, aber nicht so, daß das Gefäß durchaus keiner irdischen Gebrechlichkeit unterworfen seyn dürfte und könnte. Vielmehr ist wohl auch diesem Köstlichsten — und zwar darum Köstlichsten, weil es den Schatz des göttlichen Wortes darreicht, — der Charakter des ganzen Erdendaseyns aufgeprägt; und es ist eine durch nichts begründete Anforderung an die göttliche Regierung der Kirche, daß sie uns in dieser Beziehung etwas durchaus Vollkommenes habe zuführen müssen. Wir

sollen dessen froh und dafür dankbar seyn, daß wir hier das Wort haben, wodurch das neue Leben der Gemeinschaft mit Gott in Christo entzündet, genährt und zur Vollkommenheit gebracht wird, und daß dieses Wort als göttliches dem Empfänglichen, nach Erlösung vom ungöttlichen Wesen und nach Frieden Gottes Verlangenden eben so erkennbar ist, wie dem bereits in den Genuß des Heils Gelangten seine Göttlichkeit in dem Maaße unumstößlich gewiß wird, als jenes Leben, dessen Kraft und Zeugniß im Worte ist, in ihm wächst und zu fester und allseitiger Gestaltung kommt. Aber wie es überhaupt die Bestimmung des Menschen ist, im Schweiße seines Angesichtes sein Brod zu essen, so ist auch für die streitende Kirche auf Erden durch saure Arbeit der Genuß des Lebensbrods vermittelt; und zu dieser Arbeit gehört auch dies, daß sie das Gefäß des göttlichen Worts aufs genaueste untersuchen, und, was göttlicher Inhalt, was irdisch-menschliche Form sey, wohl unterscheiden lernen muß. Das ist die Arbeit der Kritik, die nun theils als niedere den Text festzustellen hat, theils als höhere die einzelnen Schriften ganz und theilweise darauf ansieht, ob nichts in der Sammlung sich finde, was mit Unrecht die überlieferte Aufschrift führe, sey es in Betreff des Autors oder der Leser, an die es gerichtet ist; ob nicht dem geschichtlichen Inhalte einzelne unhistorische Züge sich beigemischt, oder in der Stellung und Anordnung hier und da Verstöße vorkommen; ob nicht endlich der Lehrinhalt mitunter in unvollkommenern zeitmäßigen Vorstellungsweisen und Argumentationen dargestellt sey [a]). Wenn man auch noch so geneigt ist, der vom Geiste des Herrn geleiteten alten Kirche einen feinen

a) Hiemit soll nur so viel gesagt seyn, daß dies Gegenstand der Untersuchung sey. Der evangelische Theologe wird in dieser Hinsicht, wie in jedem Theile der Kritik, mit der größten Umsicht verfahren, und nichts leichtfertig preisgeben, noch darin als in einer Unbefangenheit sich selbst gefallen.

Tact in der Aufnahme der Schriften zuzuschreiben, eine Voraussetzung, welche ja durch die Vergleichung der kanonischen mit den apokryphischen gar sehr gerechtfertigt wird, so muß andererseits doch auch die Relativität und Beschränktheit derselben anerkannt werden, und ein unbedingtes Vertrauen zu ihrer Untrüglichkeit hierin wäre eine unevangelische Superstition. Die evangelische Theologie kann nicht umhin, die Forschung wie über die Bestandtheile des Kanon in Bezug auf Aechtheit ganzer Schriften und einzelner Stellen und Abschnitte derselben, so über die historische Sicherheit der Erzählungen und die dogmatische Richtigkeit der Lehrdarstellungen offen zu lassen; und ihr Vertrauen zur alten Kirche muß sich zuvörderst darauf beschränken, daß sie vom Geiste der Wahrheit geleitet nichts aufgenommen, was mit den apostolischen Grundgedanken in entschiedenem Widerspruche stände, was eine dem Geiste Christi widerstrebende Entstellung des Thatsächlichen und Verunstaltung der Lehre seyn würde. Und daß selbst dies noch keine feste Schranke der Kritik sey, lehrt das bekannte Verfahren Luthers mit mehreren Schriften und Stellen derselben, die er als streitend mit dem ächten Evangelium bezeichnete. Mag der große Reformator in der Anwendung sich geirrt haben; jedenfalls trat in ihm das Prinzip der zur Mündigkeit aufstrebenden Kirche hervor, welche, eines lebendigen göttlichen Wahrheitskerns als ihres unentreißbaren Besitzthums sich bewußt, aus demselben heraus denkt, und an denselben als die wahrhafte Norm alles Ueberlieferte hält, frei aufnehmend, was demselben sich anschließt, als ihm verwandt und gleichartig sich erweist, und ebenso das ausschließend, was nicht als solches sich erweist, oder, solange kein entscheidender Grund dazu vorhanden ist, das Urtheil zurückhaltend. Gerade weil die evangelische Kirche sich streng an das göttliche Wort in der Schrift hält, ist sie durch ihren Wahrheitssinn zu solcher Kritik gedrungen; denn sie will das lautere

göttliche Wort, wie es sich der freien durch keine zeitlich-menschliche Autorität gebundenen Forschung des gläubigen Christen und Theologen zu erkennen gibt. Und sie lebt der festen Zuversicht, daß ihr jedenfalls, ob auch die Kritik vieles auszuscheiden hätte, ein guter und gesunder Kern bleiben würde, aus dem das ganze Glaubensleben sich stets erfrischen und nähren könnte. Sollte das Feststehende auch nur weniges seyn, „der wahre Glaube läßt sich auch an Wenigem genügen, wofern ihm nur das Wenige, das er hat, als fester und sicherer Besitz bleibt a).“ — Wenn wir aber so gegen die Kritik im Allgemeinen gar nicht mißtrauisch zu seyn Ursache haben, und jeden, der durch seine Gaben dazu berufen ist, für berechtigt ja verpflichtet halten, wohlerwogene kritische Bedenken zur öffentlichen Prüfung und Besprechung kund zu geben, so müssen wir doch wohl unterscheiden zwischen einer solchen Kritik, die auf christlich gläubigem Grunde ruht, und einer solchen, die wider das ganze historische Christenthum feindselig angeht, was an der Lust des Zerstörens und an dem auf gröbere oder feinere Weise frivolen, übermüthigen und höhnischen Tone sich zeigen wird. Auch in der ersteren Art von Kritik wird es freilich oft nicht ohne Sünde abgehen, und bald das Vorschreiten zu kühn, bald der Ton zu absprechend und dadurch verletzend seyn, bald dem Witze ungebührlich Raum gegeben werden. Das ist um so mehr zu rügen, je mehr es einen Mangel an Ernst und an Liebe oder Gemeinschafts-

a) Gerne eigne ich diese Aeußerung des Herrn D. Baur (in der abgenöthigten Erklärung S. 213.) mir an; wiewohl ich gar nicht der Meinung bin, daß auch bei den schärfsten kritischen Operationen nur Weniges übrig bleiben werde; und ich setze hinzu, wie ich hoffe ganz im Sinne des hochgeschätzten Mannes: der wahre Glaube ist aber auch innig froh der reicheren Fülle, die sich ihm darbietet, wenn Vieles übrig bleibt, was als sichern Bestand habend sich erweise, und je mehr, desto froher wird er seyn.

sinn verräth. Aber während die evangelische Theologie über die innerhalb der Christenheit sich erhebende widerchristliche Kritik empört ist und demgemäß mit Widerwillen sich äußert, so kann sie dagegen hier nur den Mangel an Wirksamkeit des Glaubens, und die Uebereilung mit Bedauern rügen, und unterscheidet das Versehen des Gläubigen sorgfältig von dem Angriffe des entschiedenen Widersachers. Daß dies in der evangelischen K. Z. in Bezug auf Strauß und D. Baur nicht geschehen, daß der letztere mit dem ersteren in eine Kategorie geworfen, daß ein Theologe, der bis dahin keinen Grund zu dem Verdachte gegeben, als halte er den historischen Charakter des Christenthums und die Grundwahrheiten des Evangeliums *nicht* fest, mit einem solchen als gleichartig zusammengestellt wird, der mit der thatsächlichen Erlösung durch den unsündlichen historischen Christus den christlichen Standpunkt gänzlich aufgegeben hat, das können wir nur für einen schlimmen Mißgriff halten, auch abgesehen von dem Beleidigenden der Behauptung, daß ein gereifter *Mann* von solcher selbstständigen Bildung, gründlichen Gelehrsamkeit und Festigkeit des Charakters, wie D. Baur sich durchaus in seinen schriftstellerischen Produkten *gezeigt hat*, unter dem Einfluß eines viel jüngeren stehe, der durch das Talent anziehender und gewandter Darstellung einer von ihm angeeigneten fremden philosophischen Denkweise und durch die rücksichtlose und scharfsinnige Durchführung längst aufgeworfener kritischer Zweifel sich kürzlich einen Namen gemacht hat. Vor einem solchen Mißgriffe hätte schon die Rücksicht auf anerkannt gläubige Theologen, welche mit D. Baur fortwährend als auf einem Grunde stehend Gemeinschaft pflegen, zurückhalten sollen.

Innerhalb der evangelischen Theologie selbst sind aber in Ansehung der Kritik zwei Hauptrichtungen, welche einander gegenseitig ergänzen und darum auch bei aller Bestimmtheit des gegenseitigen Widerspruchs einander mit

Achtung und Liebe begegnen sollten. Die eine ist eine mehr negative, auflösende, an dem gemeinhin Geltenden mehr oder weniger stark rüttelnde, die andere eine mehr positive, herstellende und erhaltende. Sehen die in der letzteren sich Bewegenden oft nicht scharf genug, verbergen sie sich selbst auch unwillkürlich manche Schwierigkeiten, die wirklich vorhanden sind, und bedürfen sie daher einer die Aufmerksamkeit schärfenden Weisung von den auf der andern Seite Stehenden; so sehen dagegen diese oft zu scharf, und übersehen vor einer Menge von Schwierigkeiten, die ihrem Auge sich darzubieten scheinen, den rechten Sachverhalt, und den einfachen Punkt, von dem aus eine Lösung der Schwierigkeiten gefunden werden kann; sie sehen zuweilen gleichsam vor Bäumen den Wald nicht, und es thut Noth, daß von der andern Seite diesem Mangel abgeholfen wird. Aus diesem Gesichtspunkte möchten die nachfolgenden Bemerkungen betrachtet werden, welche sich auf die werthvolle Abhandlung des Herrn D. Baur: „Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefs und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde" (Tüb. Zeitschrift 1836. 3. H. S. 59—179.) beziehen und durch dieselbe hervorgerufen worden sind. Sie betreffen aber theils den von dem Verf. angefochtenen historischen Charakter gewisser Abschnitte der Apostelgeschichte, theils die von ihm in Anspruch genommene Aechtheit der zwei letzten Kapitel des Briefs an die Römer.

Der Verf. tritt, wie ich glaube mit vollem Rechte, der Mehrzahl der neueren Ausleger des Briefs entgegen, welche in demselben keine bestimmte Beziehung auf dem Apostel bekannt gewordene Zustände und Verhältnisse der römischen Gemeinde finden wollen, sondern nur eine objective Darstellung der christlichen Lehre für alle Juden- und Heiden-Christen, das Umfassendste dieser Art, was wir von Paulus haben, entsprechend dem Charakter und der Stel-

lung der Gemeinde, welche, beide Classen von Christen in sich begreifend, in der Hauptstadt der Welt sich gebildet hatte — eine Ansicht, welche zuletzt Olshausen auf die Spitze gestellt hatte, gegen den daher vorzugsweise die Polemik des Verf. sich richtet, wie er denn von diesem geistreichen Ausleger, der wie in der Auslegung der Evangelien, so auch hier manche Blößen darbietet, auch in seinen kritischen Auseinandersetzungen gerne ausgeht, da er hier bequeme Angriffspunkte gefunden hat. — Vorerst zeigt er nun auf eine sehr einleuchtende Weise, wie innerlich unwahrscheinlich jene Voraussetzung sey, wie dabei moderne Standpunkte damaligen Zuständen substituirt werden, wie der ganze Charakter der gährungsvollen, in vollem Werden begriffenen apostolischen Periode darauf hinführe, daß eine solche Exposition, wie die des Römerbriefs, ihrem dogmatischen, wie ihrem ethischen Theile nach durch bestimmte Bedürfnisse eben dieser Gemeinde hervorgerufen sey. Dieser in sich so unwahrscheinlichen Ansicht erkennt er übrigens ihr relatives Recht zu, begründet in dem Unbefriedigenden der bisherigen Versuche, Veranlassung und Zweck des Briefs näher zu bestimmen. Auch die das Richtigere getroffen, indem sie den Brief nicht bloß für Heidenchristen, sondern auch für Judenchristen bestimmt dachten, und eine Polemik nicht gegen jüdische, sondern gegen judaistische Vorurtheile und Einwendungen darin erkannten, seyen doch dabei nicht auf die rechte Art zu Werke gegangen, wie denn z. B. D. Schmid (Tüb. Osterprogramm 1830.) diese Ansicht auf den paränetischen Theil, besonders Kap. 16, 17 — 19. gestützt, und hier den Schlüssel zur Auffassung des Ganzen gefunden, was doch gewiß höchst unwahrscheinlich sey, und zu keiner zusammenhängenden, historisch begründeten, gegebenen Verhältnissen entnommenen Vorstellung kommen lasse. Der Verf. versucht nun einen neuen Weg, indem er, davon ausgehend, daß das den Anfang der Exposition Bildende nicht auch nothwendig

das Erste in der geistigen Conception des Autors sey, seinen Standpunkt in dem, bei den übrigen auch in der Hauptsache richtigeren Auffassungen doch nicht gehörig gewürdigten und mit dem Vorangehenden zu lose verknüpften, Abschnitte Kap. 9—11. nimmt, und von hier aus zunächst den ganzen theoretischen Theil des Briefs in's rechte Licht zu stellen sucht. Jener Abschnitt sey offenbar nicht für Heidenchristen geschrieben, wenn gleich der Ap. im 11. Kap. an solche sich wende; die Tendenz desselben sey unleugbar die, einem judenchristlichen Bedenken entgegenzutreten, und den Universalismus des Christenthums zu behaupten gegen die durch Eifersucht über die unverhältnißmäßige Zunahme der Heidenchristen hervorgerufene Meinung, daß den eigentlich allein zur Theilnahme am messianischen Heile berechtigten Juden ein Unrecht widerfahre durch das, was jetzt vorgehe, nämlich dadurch, daß die Heiden die diesem Volke gebührende Stelle einnehmen. Die Zurückweisung dieser Meinung nun werde durch den ganzen ersten Haupttheil Kap. 1—8. begründet, so daß ein bestimmter innerer Zusammenhang zwischen diesem und dem die Aufführung und Widerlegung jener Meinung selbst enthaltenden Abschnitte (Kap. 9. ff.) sich ergebe. Jene Begründung aber geschehe so, daß er den Judenchristen durch die 1, 16. ihnen zugestandene Priorität und durch die Voranstellung der Nachweisung der Schuld der Heidenwelt zwar entgegenkomme, übrigens aber die Gleichheit beider Theile in sittlicher Beziehung auf's entschiedenste darlege. Wie nun der ganze theoretische Theil bis Kap. 8. incl. zur Annahme der antijudaistischen Tendenz vollkommen passe, und eben so der paränetische in seinen hier vornehmlich in Betracht kommenden specielleren Abschnitten Kap. 13. 14., das wird vom Verf. auf eine höchst interessante a) und im Wesentlichen wohl

a) Zu dem Interessanten gehört wohl die treffende, durch die Analogie des 1. B. an d. Kor. beleuchtete Bemerkung, daß Paulus gerne

auch überzeugende Weise gezeigt und über Manches, besonders die zuletzt erwähnten Kap., neues Licht verbreitet. Der Verf. sucht aber auch noch weitere, außerhalb des Briefes liegende Gründe für seine Ansicht geltend zu machen, indem er theils auf die Apostelgeschichte hinweist, welche, höchst wahrscheinlich in Rom verfaßt und für das Bedürfniß der römischen Gemeinde berechnet, durch die fortgehende Apologie des paulinischen Verfahrens in Bezug auf die Juden, durch die immer erneuerte Geltendmachung des Satzes, daß das Evangelium nur durch die eigene Schuld der Juden zu den Heiden gelange, auf eine antipaulinische judaistische Richtung in dieser Gemeinde hinführe; theils die weitere Entwicklung der römischen Gemeinde verfolgt, hier an eine frühere Untersuchung (Tüb. Zeitsch. 1831. H. 4.) anknüpfend, worin er die vorherrschend judaistische Richtung der römischen Gemeinde im Laufe des 2ten Jahrhunderts nachzuweisen suchte, deren Spuren in den hellenistischen Namen der älteren Bischöfe, in dem Hirten des Hermas und besonders in den Clementinen sich finden, und als deren Produkt der Verf. die Sage von der Anwesenheit und dem Märtyrertode des Ap. Petrus in Rom betrachten zu müssen glaubt. Eine Bestätigung findet er endlich noch in dem in historischer Beziehung so bedeutende Winke enthaltenden Commentar des Hilarius oder Ambrosiasten, auf den er in derselben Absicht auch schon in seiner früheren Abhandlung aufmerksam gemacht hatte. Den Schluß bilden kritische Erörterungen 1) über das 15. Kap. des Briefs, dessen Aechtheit theils in Folge der bisherigen Nachweisungen über die Tendenz des Briefs, theils wegen sonstiger innerer Merkmale nicht-

---

vom speciellen Gegenstande schnell zum Allgemeinen sich erhebe, um, nachdem er dieses nach allen seinen Momenten in's Licht gesetzt, die Anwendung auf den besondern Gegenstand auf eine sichere, schlagende Weise zu machen. (S. 88. ff.)

paulinischen Ursprungs, bestritten wird; 2) über die den Petrus betreffende Sage, deren unhistorischen Charakter der Verf. noch weiter zu begründen sucht, indem er seine frühere Untersuchung gegen Olshausen nachdrücklich in Schutz nimmt.

Nachdem wir so den wesentlichen Inhalt dieser Abhandlung angedeutet, wenden wir uns zu den zwei schon oben angegebenen Punkten, in Ansehung welcher wir die kritischen Behauptungen des Verf. in Anspruch nehmen zu müssen glauben. Der erste derselbe ist der historische Charakter der Apostelgeschichte. Herr D. Baur urtheilt über die Relationen dieses Buchs auf eine Weise, daß man kaum anders denken kann, als wir haben hier bloß einen historischen Roman vor uns [a]). Er sieht nämlich darin, daß in dem die apostolische Wirksamkeit des Ap. Paulus betreffenden Theile, wie er meint, immer recht absichtlich hervorgehoben wird, der Apostel habe überall zuerst das Evangelium den Juden verkündigt, und dann erst, als die Juden, wie überall geschah, ihn und sein Evangelium verstießen, sich an die Heiden gewendet — darin sieht er eine absichtliche, apologetische Fiction des Verfassers der Apostelgeschichte. Daß dies dem wirklichen Hergange der Geschichte nicht gemäß sey, soll besonders im letzten Kapitel einleuchtend werden, wo es gar nicht möglich sey, den Hergang, wie er in dieser Erzählung erscheine, historisch zu construiren, da die römischen Juden, die Paulus zu sich beschieden, auf eine Art über das Christenthum sich äußern, die mit dem durch unsern Brief bezeugten Vorhandenseyn einer christlichen Gemeinde in ihrer unmittelbarsten Nähe auf keine Weise vereinbar sey. — Die Schwie-

---

a) Auf dasselbe Resultat hinführende Aeußerungen finden sich auch anderwärts bei dem Verf. z. B. in seiner Schrift über die Pastoralbriefe und in seiner Abhandlung über das γλώσσαις λαλεῖν. Tüb. Zeitsch. 1830. 2. H.

rigkeit dieses Abschnitts hat Olshausen offen und bestimmt anerkannt, die einzig mögliche Art aber, wie er sie lösen zu können meint, hält D. Baur für durchaus ungenügend. Olshausen nimmt nämlich an, die Christengemeinde habe aus Veranlassung der Maßregeln des Claudius gegen die Juden und in Folge des Einflusses paulinischer Lehrer ihre Differenz von den Juden deutlich und stark ausgesprochen, und sey auch in der Folge um so mehr von der Judenschaft geschieden und ihr fremd geblieben, als diese noch geraume Zeit unbedeutend blieb, und wohl zum Theil aus neu Eingewanderten bestand, welche mit den früheren Verhältnissen unbekannt waren. — So erkläre sich jene Aeußerung Apg. 28, 22. — Wir stimmen dem Verf. bei, wenn er diese Erklärung höchst unwahrscheinlich findet. Aber steht die Sache auch wirklich so, daß wir genöthigt sind, durch Aufgebung der historischen Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte den Knoten zu zerhauen? Ist keine Lösung desselben denkbar, welche höhere Wahrscheinlichkeit hätte, als die von Olshausen versuchte? Wir gehen, indem wir eine solche versuchen, von der auch dem Verf. zusagenden Ansicht jener Stelle Suetons aus, daß das tumultuari der Juden impulsore Chresto Unruhen und Streitigkeiten waren, die in der Mitte der römischen Judenschaft selbst entstanden aus Veranlassung des damals in Rom bekannt werdenden und von einem Theile der dortigen Juden mit Beifall aufgenommenen Christenthums. Die hierauf von Seiten der Regierung ergriffene Maßregel, wie viel oder wenig Erfolg sie gehabt haben mag, lehrte jedenfalls die Judenschaft Vorsicht, und es war natürlich, daß sie die Berührung mit der Christengemeinde mied, um alle Unruhe und Gährung in ihrer Mitte zu hemmen und so strengern Maßregeln zu entgehen. So konnte es dahin kommen, daß die ungläubige Judenschaft von den Anhängern des Messias Jesus gar nichts wissen wollte, oder sie ganz ignorirte. Die Ju-

denchristen aber konnten, auch ohne sich zur Synagoge der Judenschaft zu halten, unter sich Beschneidung und Sabbath hoch halten und sorgfältig beobachten, indem sie eine eigene Synagoge bildeten. Waren aber auch beide Theile so auseinandergetreten und geschieden, als Paulus nach Rom kam, so konnte er doch noch einen Versuch mit den nichtgläubigen Juden wagen. Denn aus der Geschiedenheit der Gesellschaften folgte nicht, daß die dem erschienenen Christus noch nicht zugewendeten Juden alle entschieden wider ihn seyen. Vielmehr konnte gerade während der Trennung, in Folge welcher die jüdische Synagoge christlichen Lehrern unzugänglich war, im Stillen manches Gemüth in der Mitte der Juden zum regeren Gefühle der Erlösungsbedürftigkeit erwacht und für die evangelische Verkündigung empfänglich geworden seyn. Paulus aber, im Drange seines liebenden Herzens immer darauf bedacht, ob er etliche aus seinen Volksgenossen gewinnen könnte (vgl. Röm. 9. und 11.), wollte einen Versuch machen, und berief sie zu sich. Daß sie der Einladung folgten, erklärt sich schon aus dem jüdischen Vorwitze, der sie reizte, einen so berühmten Rabbi zu hören, und zu sehen, wie er wohl seine Ansicht von der Sache durchzuführen wüßte. Daß es bei Einzelnen auch mehr als Vorwitz war, könnte aus dem Erfolge der Unterredung geschlossen werden. Daß sie aber nun so und nicht anders vom Christenthume reden, das war die natürliche Folge ihrer bisherigen Stellung gegen die römischen Christen, die sie schon der Consequenz wegen auch jetzt ignoriren zu müssen glauben. Uebrigens möchten wir nicht behaupten, daß nur unter Voraussetzung dieser Ansicht der historische Charakter dieser Erzählung oder die Möglichkeit ihrer Uebereinstimmung mit der Thatsache des Vorhandenseyns einer vielleicht großentheils judenchristlichen Gemeinde in Rom behauptet werden könne. Wie leicht konnte es geschehen, daß zwischen der Gemeinschaft der Jesum als Messias anerkennenden und zwischen

der dazu nicht geneigten Judenschaft einiges vorfiel, was eine Kälte und Entfremdung herbeiführte, wodurch der Verkehr unterbrochen wurde, ohne daß jedoch die Möglichkeit anderweitiger Einwirkung auf die Juden abgeschnitten worden wäre. So konnte der von außen her kommende Paulus, den seine Lage hinderte, als Lehrer in den Christenversammlungen zu wirken, zumal in der ersten Zeit seines Aufenthaltes in Rom gar wohl einen Versuch machen, und auch eine gewisse Bereitwilligkeit ihn anzuhören finden. Es war aber nun ganz natürlich, daß sowohl er als die Juden jenes widrige Verhältniß gar nicht berührten, daß er nur von seiner persönlichen Stellung zur Judenschaft redete, und sie nur so im Allgemeinen über das Christenthum sich äußerten. — Aber zugegeben, daß dieser Vorgang insoweit als historisch möglich und an sich nicht unwahrscheinlich behauptet werden könnte; haben wir nicht andere Gründe, die uns nöthigen, ihm den historischen Charakter abzusprechen? Ist es überhaupt wahrscheinlich, daß Paulus sich überall zuerst an die Juden gewendet, und erst nachdem er hier Widerspruch erfahren, seine Thätigkeit den Heiden zuwenden zu dürfen glaubte? Führt nicht seine eigene Aussage über seinen von Gott ihm zugewiesenen Beruf als Heidenapostel, und namentlich jene wichtige Relation des Apostels selbst über eine Art Theilung der Gebiete, in Folge deren er die ἔθνη oder ἀκροβυστία, die Apostel Petrus, Jacobus und Johannes die περιτομή als ihren Wirkungskreis ansehen sollten (Gal. 2, 7—9.), auf eine ganz andere Ansicht hin? Brachte es nicht demgemäß sein Beruf mit sich, daß er jedenfalls sich hauptsächlich mit den Heiden beschäftigte, und die Juden nur etwa nebenbei und gelegenheitlich mit in seinen Wirkungskreis hereinzog? Ist nicht die Darstellung der Apostelgeschichte nur eine aus apologetischem Interesse hervorgegangene, zur Rechtfertigung der Wirksamkeit des Apostels unter den Heiden gemachte Fiction des Verfassers dersel-

ben? Und erhält diese Annahme nicht dadurch noch mehr Wahrscheinlichkeit, daß sich das Nämliche so gleichmäßig wiederholt? — Das Scheinbare dieser Gründe und Einwürfe ist nicht zu leugnen, aber für mehr als scheinbar können wir sie nicht wohl halten. Was jene Theilung der Gebiete betrifft, so kann der Sinn der Uebereinkunft doch wohl nur der seyn, daß jene drei Apostel diejenigen Gegenden als den Bereich ihrer Thätigkeit ansehen wollten, wo das Judenthum herrschte, also Palästina mit seinen nächsten Umgebungen, wogegen Paulus und Barnabas sich des Wirkens in diesem Gebiete enthalten und die weitern Heidenländer, wo das Heidenthum vorherrschte, als ihren Wirkungskreis betrachten sollten. Diese Theilung war auch den Umständen ganz angemessen. Gegen Lehrer, die in jenem weiteren Gebiete wirksam waren und natürlich auch mit Heiden in vielfache Berührung kamen, diese zu gewinnen suchten und wofern sie eine gläubige Gesinnung an den Tag legten, auch ohne weiteres in die Gemeinde aufnahmen, war in dem angegebenen Bereiche der περιτομή ein gewisses Vorurtheil, das den Erfolg ihres Wirkens darin nur hemmen konnte. Diese Schwachheit mußte berücksichtigt und das der Verbreitung und dem Gedeihen des christlichen Glaubens in dieser Region im Wege Stehende vermieden werden. Das geschah aber durch die genannte Theilung. Wäre aber diese anders gemeint gewesen, so hätten in dieselben Gegenden, wohin Paulus und Barnabas zogen, auch Judenapostel oder Missionare sich begeben müssen, um der dortigen Juden sich anzunehmen. Daß dies nicht die Meinung des Hrn. D. Baur sey, sieht man schon daraus, daß er unter den πάντα τὰ ἔθνη, unter welchen Paulus zufolge seines Apostelamts die ὑπακοὴ πίστεως hervorbringen soll (Röm. 1, 5.), auch die Juden begriffen wissen will. Wenn aber auch die Juden in der διασπορᾷ in den Wirkungskreis des Paulus mit hineingehörten; wie anders konnte er dann verfahren, als gerade so,

wie es die Apg. darstellt? War es ja doch seine eigene Ueberzeugung, daß das Evangelium eine Kraft Gottes sey zum Heile für jeden Glaubenden Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι Röm. 1, 16. vgl. 2, 10. 3, 2. Denn daß er dies gegen seine Ueberzeugung aus bloßer Accommodation zu den Judenchristen gesagt, daß es eine (subjectiv) unwahre Concession sey, das kann Hr. D. Baur selbst nach seiner ganzen Ansicht vom Charakter des Apostels nicht annehmen. Und was anders war der Lage der Dinge gemäß, als daß er überall, wo Synagogen waren, zuvörderst dahin sich begab, er, der in der öffentlichen Meinung ein in Religionsangelegenheiten reisender jüdischer Rabbi war, und als solcher das Recht hatte, in den Synagogen Vorträge zu halten. War nicht dies im Grunde die einzige Localität, wo er, ohne irgend eine Ordnung zu verletzen, öffentlich auftreten und einer größeren Versammlung die Heilsbotschaft verkündigen konnte? Hier fanden sich ja auch Heiden ein, zunächst freilich nur die Proselyten; aber diese zogen auch andere herbei, zumal wenn man wußte, daß ein angesehener reisender Lehrer auftrat; und überhaupt konnten ja Heiden, die Vorwitz oder religiöses Bedürfniß trieb, leicht in die Synagogen kommen, und die Juden mußten es sogar gerne sehen, wenn solche Zuhörer sich einfanden, da hierdurch die Aussicht auf neuen Zuwachs sich eröffnete. — Nun erst bildeten sich für die Apostel weitere Anknüpfungspunkte. Waren einzelne Proselyten und Heiden durch den Vortrag bestimmter angeregt, so suchten sie bei den Aposteln in ihrer Herberge, oder wo sie immer Gelegenheit fanden mit ihnen zu reden, weitere Aufschlüsse, und so konnten diese auch Zutritt in Wohnungen der Heiden finden und es eröffnete sich ein vielseitiger Verkehr. Wenn aber nun in der Synagoge sich ein Geist des Widerspruchs zeigte, der die Wirkung der Predigt nur paralysiren konnte, so war es natürlich, daß sie der Judenversammlung den Rücken kehrten, und von ihr hin-

weg zu den Heiden sich wandten. Daß dies sich öfters wiederholte, liegt ganz in der Natur der Umstände. War es aber einmal so weit gekommen, und hielten die Apostel für gut, noch längere Zeit in einer Stadt zu verweilen, so bot sich ihnen bei schon gläubig gewordenen Juden oder Heiden eine passende Localität zu Vorträgen und Unterweisungen dar. Wo keine Synagoge war, da waren es besondere Umstände, die ihnen Gelegenheit zum Vortrage des Evangeliums verschafften, wie in Lystra der durch die Heilung des Lahmen verursachte Volksauflauf und Versuch, ihnen göttliche Verehrung zu bezeugen. In Athen aber, wo eine wohl kleinere Synagoge sich fand, gewährte der philosophische Verkehr, die Sitte, auf einem öffentlichen Platze über geistige Angelegenheiten sich zu unterhalten und zu disputiren, noch eine besondere Gelegenheit zu unmittelbarem Wirken unter den heidnischen Einwohnern. An solchen Orten war jedoch in der Regel wenig auszurichten, und der Aufenthalt nur ein kurzer, schnell vorübergehender; denn die bestimmtere Empfänglichkeit unter den Heiden war durch die Wirksamkeit ansehnlicher Synagogen vermittelt. So scheint denn die Behauptung absichtlicher Fiction in der Darstellung der Apg. rein aus der Luft gegriffen; und wenn nun dieselbe vollends so weit getrieben wird, daß die Sache Apg. 18, 5. sich so gestalte, als habe Paulus den Widerstand absichtlich hervorgerufen, um eine Legitimation für die Wirksamkeit unter den Heiden zu erhalten, so muß man nur staunen über den kritischen Scharfsinn, der zu so wenig angemessener Auffassung verleitet. War es nicht ganz natürlich, daß die Ankunft seiner Gehülfen für ihn etwas kräftig Anregendes hatte, so daß er von da an mit größerem Nachdruck, als bisher, die Lehre von dem Messias Jesus den Juden vorhielt? Wenn er, wie Neander aus 1. Kor. 2, 3. schließt a), anfangs im

a) Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel I. 256.

Gefühle seiner menschlichen Schwäche „ἐν φόβῳ καὶ τρόμῳ“ in Korinth auftrat; sollte da nicht jene Ankunft dazu beigetragen haben, daß er sich aufs neue zusammenraffte zu kräftigerem Zeugniß? — Was für eine traurige Vorstellung aber müßte man von dem Verf. der Apg. bekommen, wenn er in Fictionen hineingerathen wäre, welche eine so verkehrte Ansicht von der Wirksamkeit des Apostels in sich schließen? Das urchristliche Produkt wird auf diese Weise mit jenen apokryphischen Clementinen, um deren Aufhellung Dr. Baur sich so große Verdienste erworben hat, so ziemlich auf eine Linie gestellt, da es doch wahrlich ein ganz anderes Gepräge hat, als jener übrigens höchst interessante Roman — das Gepräge historischer Wahrhaftigkeit, welches ihm zu nehmen auch der scharfsinnigsten Kritik nimmermehr gelingen wird. Wenn wir nicht umhin können, die wahre Objectivität dieser die historische Glaubwürdigkeit zunächst eines Theils der Apostelgeschichte antastenden Kritik zu negiren und zu behaupten, daß dieselbe sich nicht mit der gehörigen Einfachheit und Unbefangenheit des Blicks in die wirklichen Verhältnisse hineingestellt habe; so wird sich uns dasselbe Urtheil aufdrängen, wenn wir die Kritik des Hrn. D. Baur, mit welcher er die Aechtheit der beiden letzten Kapitel des Briefs an die Römer bestreitet [a]), näher beleuchten. Vorläufig müssen wir das für eine unrichtige Angabe erklären, daß die Aechtheit dieser Kapitel auch sonst angefochten worden sey. Wohl haben bekanntlich von Semler an mehrere Gelehrte darzuthun gesucht, daß Kap. 15. und 16., oder wenigstens das letztere, keine ursprünglichen Bestandtheile unsers Briefs seyen, sondern entweder anderswohin gerichtet, oder zwar nach Rom, aber nicht an die ganze römische Gemeinde, wie Kap. 1—14. Aber daß sie nicht von Paulus

---

a) Das letzte Kap. nur beiläufig in einer Anmerkung, S. 97—100.

selbst herrühren, das wird unsers Wissens zuerst von D. Baur behauptet [a]), und zwar erst jetzt, da er in der früheren Abhandlung (1831) noch kein Arg in dieser Beziehung gehabt zu haben scheint. Ob aber eine ächte Schärfung der kritischen Gabe, oder eine falsche Ueberspannung derselben zu dieser veränderten Ansicht geführt habe, das ist jetzt zu untersuchen.

Der ganze Angriff beruht auf inneren Gründen; denn darauf, daß Marcion diese Kapitel nicht hat, legt der Verf. wenig Gewicht, und findet es nur insofern beachtenswerth, als schon diesem Kritiker ein Gefühl des Unpaulinischen und mit dem übrigen Inhalte des Briefs nicht Zusammenstimmenden, was diese Abschnitte darbieten, sich aufgedrungen haben dürfte. Dessen hat aber Hr. D. Baur nicht wenig gefunden. Der paränetische Abschnitt 15, 1—13 ist ihm im Allgemeinen schon darum verdächtig, weil er *nichts* enthalte, was nicht schon auf eine weit geistreichere und mehr *paulinische* Art im Vorhergehenden, Kap. 12—14., dargestellt wäre. — Aber dieser Behauptung wagen wir sofort bestimmt zu widersprechen. Das im 14ten Kap. Erörterte wird hier von einer neuen Seite besprochen, indem die Pflicht der Freiergesinnten als der Starken, die Schwächen der andern zu tragen, hervorgehoben wird, mit Abmahnung von der Selbstgefälligkeit, welche die Aufgeklärteren so leicht verleitet, schonungslos gegenüber den Aengstlicheren oder Beschränkteren ihre freie Denkart zur Schau zu tragen. Nun ist auch die Hinweisung auf das Vorbild Christi in dieser Beziehung, der, statt in Selbstgefälligkeit dahinzugehen, wozu er bei seinen eminenten gei-

---

a) Nur die Doxologie, 16, 25. ff. ist bekanntlich in neuester Zeit als unpaulinisch von Reiche verworfen worden nach dem Vorgange Schmidt's; aber wenn auch derselbe sich an diesen anschließt, so hat dagegen Fritzsche eine glänzende Rechtfertigung der Doxologie gegeben (Proleg. p. XXXVIII — XLIX.).

stigen Vorzügen ja so weit mehr Grund gehabt hätte, als irgend einer, sich schmähliche Behandlung von Seiten der Widersacher Gottes gefallen ließ — vielleicht ein feiner Wink für die Heidenchristen in Rom, welche bei selbstgefälligem sich Gehen lassen in der freieren Lebensweise eher unangefochten blieben, dagegen durch Selbstverleugnung und Entsagung, wo die Rücksicht auf die beschränkten judenchristlichen Brüder es forderte, sich Vorwürfe und Schmach von Seiten der Heiden zuziehen konnten. Die Bemerkung in Betreff der Schrift aber (V. 4.) möchte in diesem Zusammenhange den Sinn haben: das in der Schrift Enthaltene soll, indem es, wie hier, das Leiden, was uns auf dem Wege der Selbstverleugnung und Liebe *trifft*, als Folge eines gegen Gott selbst gerichteten Angriffs erscheinen läßt, uns Standhaftigkeit einflößen und Trost gewähren, und dadurch zum Festhalten der auf den endlichen Sieg der guten Sache über alle Lästerung und Schmach gerichteten Hoffnung tüchtig machen. — Was nun folgt, ist theilweise Wiederholung von K. 12, 16., aber mit *bestimmter* Beziehung auf die hier zur Sprache gebrachten Verhältnisse, und darin liegt wieder etwas Neues. — Daß aber das hierauf Folgende Neues enthalte, das gibt Hr. D. Baur so sehr zu, daß er meint, V. 8. enthalte etwas ganz Unpaulinisches und dem ächten Inhalte des Briefs Widerstrebendes. Daß Christus ein Diener der Juden gewesen, das könne Paulus nicht sagen; Aehnliches finde sich ja nirgends in seinen Briefen, und es wäre dies eine gar zu starke Concession gegenüber den Judaisten, die er sonst in diesem Briefe so kräftig bekämpfe, eine Concession, wodurch er ihren Vorurtheilen, gegen die er durchaus angehe, eine reiche Nahrung geben würde. Einen solchen Mangel an Klugheit und Besonnenheit werde man doch dem Ap. Paulus nicht zutrauen. Und wenn es hieße, er sey dies gewesen „ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ," so komme es ja heraus, als wäre Gott den Juden diesen Dienst schuldig

gewesen; und somit würde das, was unser Brief so nachdrücklich und mit solcher Schärfe von der freien Gnade Gottes gerade in Bezug auf die Juden lehre, geradezu umgestoßen. Auch stimme es gar nicht wohl zusammen, wenn hier von den Heiden auf eine so herabsetzende Weise gesprochen werde, nachdem, der gewöhnlichen Voraussetzung nach, die Heidenchristen in V. 1. so sehr über die Judenchristen erhoben worden seyen. Einen solchen Mangel an Consequenz werde man doch dem Paulus nicht aufbürden können. — Um vom Letzten auszugehen, so kann doch wahrlich kein Widerspruch darin liegen, daß die Heidenchristen in Ansehung ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit als „δυνατοί" im Verhältnisse zu den Judenchristen bezeichnet werden, und daß hernach darauf hingewiesen wird, daß sie es der bloßen Barmherzigkeit Gottes verdanken, daß sie zum Antheil an den Segnungen des Evangeliums berufen worden, während die Juden in Folge der ihren Vätern gegebenen Verheißung einen gewissen Anspruch auf eine ihnen dazu verhelfende Veranstaltung gehabt, insofern nämlich, als die göttliche Wahrheit dies mit sich gebracht, oder als diese nur so bestehen konnte. Daß aber dies in Widerspruch stehe mit dem, was Paulus von der freien Gnade in Bezug auf die Juden lehrt, das kann man nur behaupten, wenn man nicht gehörig unterscheidet, was zu unterscheiden ist. Der Apostel bekämpft durchaus nur die jüdische Anmaßung, welche kraft der leiblichen Abstammung und der Gesetzeswerke Ansprüche auf die wirkliche subjective Theilnahme am messianischen Heile zu machen sich unterwand. Damit ist aber das gar wohl vereinbar, daß die Juden in Ansehung der objectiven göttlichen Veranstaltungen etwas voraus hatten, daß vermöge der göttlichen Wahrheit der Heiland sich ihnen vorzugsweise widmen mußte und alles anwenden, um sie des Verheißenen theilhaftig zu machen. Deutet darauf nicht das „πρῶτον" Kap. 1, 16.? Spricht nicht der Apostel von dem

Vorzuge der Juden in dieser Hinsicht und von der auch durch ihre ἀπιστία nicht aufgehobenen Treue Gottes in Kap. 3, 1. ff.? Preist er nicht auch Kap. 9, 5. diese Prärogativen der Juden? Und wie bedeutend ist in dieser Hinsicht, was er 11, 16. ff. 28. sagt! In der That wären diese Aeußerungen alle als nicht geringe Concessionen für die Judaisten zu betrachten, wenn überhaupt hievon die Rede seyn könnte. — Und was soll endlich der Ausdruck „διάκονος περιτομῆς" besonders Anstößiges und Unpaulinisches haben? Wenn Christus von sich selbst sagt (Matth. 20, 28.), der Menschensohn sey nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen (διακονῆσαι), und er sey nur gesandt zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel (Matth. 15, 24.); so liegt darin doch wohl nichts anderes, als der Gedanke, er sey διάκονος περιτομῆς gewesen. Wenn Paulus von Christo sagt, er habe die Juden vom Fluche des Gesetzes befreit, indem er ein Fluch für sie geworden (Gal. 3, 13.); [a]) so war dies doch das Aeußerste von διακονεῖν τῇ περιτομῇ. Was aber die zusammenhanglose Anhäufung von alttestamentlichen Stellen V. 9—12. betrifft, die so sehr contrastiren soll mit 9, 25. ff.; so möchte hier wohl eben so viel innerer Zusammenhang sich nachweisen lassen, als in der Anhäufung solcher Stellen Kap. 3, 10. ff. Man könnte wohl sagen, der Apostel füge immer noch weitere Stellen hinzu, weil ihm immer wieder eine andere in den Sinn kam, die noch bestimmter das aussprach, was er meinte, wie er denn zuletzt die entschieden passendste aufführt.

Aber einen neuen nicht geringen Anstoß scheint das Nächstfolgende (V. 14.) darzubieten. Das Lob, das hier den römischen Christen ertheilt wird, scheint doch gar nicht

---

a) Daß hier „ἡμᾶς, ἡμῶν" auf die Juden sich beziehe, lehrt der Zusammenhang, (das κατάρα τοῦ νόμου, der Gegensatz εἰς τὰ ἔθνη rc. rc.), und die besten Ausleger sind für diese Beziehung.

zu passen zu dem Zustande derselben, den der Inhalt des Briefs zu errathen gibt. Wie konnte er von einer Gemeinde, der er solche Belehrungen über die Grundlehren des Evangeliums und solche Ermahnungen zu geben hatte, sagen, sie sey voll ἀγαθωσύνη, und erfüllt mit aller Erkenntniß? Wir sehen ja doch aus den Ermahnungen, daß ihre christliche Gesinnung noch sehr mangelhaft war, und aus den dogmatischen und polemischen Auseinandersezzungen, daß sie noch auf einer niedrigen Stufe christlicher Erkenntniß stand, und in starken Vorurtheilen befangen war. Wenn die Christen in Rom in sittlicher und intellectueller Beziehung so vollkommen waren, wie es diese rühmenden Prädicate anzeigen, so war es ganz überflüssig, daß er diesen Brief schrieb, und er konnte dann auch nicht wünschen, nach Rom zu kommen, um ihnen ein χάρισμα πνευματικὸν mitzutheilen, da dieses doch ohne Zweifel eben in einer höheren Erkenntniß bestand, die sie nach Kap. 15, 14. schon hatten. Mit Olshausen aber eine captatio benevolentiae annehmen, das heißt doch wahrlich die Aechtheit dieses Abschnitts theuer erkaufen. — Das Letztere geben wir unbedenklich zu, und wundern uns, wie Olshausen diese Blöße geben konnte. Aber dessen ungeachtet können wir diesen ganzen Anstoß nicht so unüberwindlich finden, wie Hr. D. Baur ihn ansieht. Auch hier hat derselbe, wie er öfters thut, die Sache auf die Spitze getrieben, und Widersprüche gefunden, wo bei näherer Untersuchung keine sind. Daß in der Gemeinde judaistische Ansichten stark im Schwange gingen und die Polemik dagegen durch den ganzen Brief hindurchgeht, darüber sind wir mit Hn. D. Baur einverstanden, jedoch so, daß wir glauben, seine Behauptungen in dieser Beziehung gehen über das rechte Maß hinaus, und zwar auf zweifache Weise. Erstens insofern, als der Judaismus nach seiner Darstellung nicht bloß ein bedeutendes, gründliche Zurechtweisung forderndes Element in der Gemeinde war, sondern in einem sol-

chen Maße dominirend, daß man denselben als die Richtung der Gemeinde anzusehen hätte, und daß Paulus mit derselben durchaus als mit einer judenchristlichen zu thun hätte, die eine sehr untergeordnete Stellung einnehmenden Heidenchristen aber nur ein paarmal gleichsam im Vorbeigehen anredete. Zweitens insofern, als er die Gemeinde auf eine überaus niedrige Stufe christlicher Erkenntniß und Gesinnung stellt. Was das Erstere betrifft, so dürfte Mehreres in unserem Briefe (z. B. Kap. 11, 11 ff. Kap. 14, 1. 20 ff.) vielmehr den Eindruck machen, daß das so bedeutende sich geltend machen des Judaismus aus einer Reaction gegen heidenchristlichen Uebermuth hervorging. Damit mag es sich aber so verhalten haben: durch den Verkehr mit paulinischen Gemeinden, und durch den Besuch paulinisch gesinnter Lehrer in Rom, trat das freiere Element bestimmt hervor, und nun fühlten sich immer mehr Heiden angezogen. Je mehr aber diese das Uebergewicht erhielten und wahrnahmen, wie es mit der Bekehrung der Juden zu Christo gar schlecht von Statten gehe, während die Heiden in bedeutender Anzahl sich willig finden ließen, desto mehr nahmen sie sich gegen die Judenchristen heraus, und ließen sie theils fühlen, daß das jüdische Volk von Gott zurückgestellt und verstoßen sey, die ehemaligen Heiden aber nun das wahre Volk Gottes bilden, in dem die kleine Anzahl bekehrter Juden nicht — nach ihrem Wahne — den Kern bilde, sondern nur etwa als ein zu Gnaden angenommener Rest jenes verworfenen Volks anzusehen sey, um dessen beschränkte engherzige Sinnesart die große Mehrzahl freigesinnter Gläubigen sich nicht zu bekümmern habe. Auf solche sich auch kundgebende Ansichten bei den Heidenchristen deutet Kap. 11. und 14. unverkennbar hin. Und es ist ganz natürlich, daß nun auch unter den Judenchristen, zumal wenn sie durch auswärtige judaistische Lehrer noch mehr aufgereizt wurden (Kap. 16, 17. ff. — die Aechtheit dieses Kapitels und Abschnitts einstweilen vor-

ausgesetzt), die jüdische Ansicht von den Prärogativen ihres Volkes mit größerer Bestimmtheit hervortrat, und die Meinung Raum gewann, daß die Aufnahme jener Masse von Heiden in die Gemeinde Gottes etwas mit der ganzen alttestamentlichen Führung und Verheißung nicht Uebereinstimmendes sey, und daß hiedurch den Rechten des jüdischen Volks zu nahe getreten werde. — Hieraus erklärt sich unsers Bedünkens die ganze Construction des Briefs viel genügender, als bei jenem einseitigen und ausschließlichen Hinweisen auf Judaismus. Das Judaistische mußte natürlich am ausführlichsten beleuchtet werden, sowohl weil es eben jetzt in kräftiger Reaction begriffen war, als weil es am meisten Scheingründe für sich hatte. Für die Heidenchristen reichte zu ihrer Zurechtweisung und Demüthigung das hin, was von dem Vorzuge der Juden in einer Beziehung (K. 1, 16. 11, 11 ff. 15, 7 ff.), und von ihrem eigenen schlechten und verdammlichen Zustande vor ihrer Bekehrung (K. 1, 18—32.) gesagt wird; wozu noch die Ermahnungen in K. 14. und 15, 1 ff. kommen. — In Ansehung des zweiten aber, der so geringen Vorstellung von der sittlichen und intellectuellen Beschaffenheit der römischen Christen, müssen wir trotz der Gegenbemerkungen des Hn. D. **Baur** auf K. 1, 8. verweisen, wo entschieden mehr gesagt ist, als dieses, daß es überall bekannt sey, daß die Leser Christen, in die christliche Gemeinde eingetreten seyen. Dazu paßt weder das *καταγγέλλειν*, welches eine rühmende Verkündigung ist (vgl. 1 Kor. 11, 26.), noch das *εὐχαριστεῖν* hierüber, welches jedenfalls darauf hinführt, daß das *καταγγέλλειν* diesen Sinn habe, und daß das Object derselben nicht bloß jenes äußere Factum, sondern etwas in höherer Beziehung Erfreuliches sey [a]). Wir

a) Wir freuen uns, hier auch den neuesten Ausleger des Briefs, Dr. **Fritzsche**, auf unserer Seite zu haben, welcher den Inhalt des V. 8. so angibt: „gratias agit Deo pro constanti et firma fide lectorum, und bemerkt: quum vel verba ab apostolo collo-

hätten also hier wieder eine des Apostels unwürdige, der Wahrheit nicht gemäße captatio benevolentiae. — Dazu kommt nun noch die merkwürdige Aeußerung 1, 12, wo der Apostel, nachdem er gesagt: mich verlangt euch zu sehen, damit ich eine geistliche Gabe euch mittheile εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς, sofort erläuternd hinzusetzt: τοῦτο δέ ἐστι συμπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως, ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ. Mag man nun hier mit Fritzsche das συμπαρακληθῆναι von dem gemeinsamen Gestärktwerden der römischen Christen selbst verstehen, so daß das Subject wieder ὑμᾶς wäre, was uns jedoch wegen des ἐν ὑμῖν nicht wohl zulässig scheint; oder suppliren: ἐμὲ — ὑμῖν, so daß der Apostel in Betreff des εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς sich selbst gleichsam corrigirend hinzusetzte, es handle sich dabei nicht von einer einseitigen Stärkung der römischen Christen, sondern davon, daß er mit ermuntert werde unter ihnen durch die gegenseitige Anschauung ihres und seines Glaubens, oder durch den wechselseitigen Glaubensverkehr, der dann zwischen ihnen Statt finden werde — wie man dies auch nehmen mag, jedenfalls stellt er hier ihren und seinen Glauben so zusammen, daß er wenigstens sagt, ihre gegenseitige Berührung als Gläubiger würde für sie selbst etwas Ermunterndes oder Stärkendes haben, woraus sich leicht ergibt, daß ihre πίστις ihm *nicht* so mangelhaft erschien, wie sie nach Hn. D. Baur gewesen seyn soll, der nach seiner gewiß eben so würdigen

---

cata eum eximiam fidei Romanorum indolem, h. e. fidei ardorem constantiamque, h. l. laudare demonstrent (non enim nisi quod in suo genere excellat omnium sermonibus celebrari solet), miror Rueckertum contendisse, fortasse verbis ὅτι — τῷ κόσμῳ tantummodo ob id Paulum gratias Deo egisse, quod Romani doctrinam Christianam amplexi fuerint. Nam quis unquam dixit: εὐχαριστῶ τῷ θεῷ, ὅτι ἡ πίστις σου ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ καταγγέλλεται pro εὐχαριστῶ τῷ θεῷ, ὅτι νῦν πιστεύεις? Credo inveniri posse neminem.

als richtigen Ansicht vom Apostel Paulus auch hier kein leeres Compliment wird finden können. — Wenn er aber für diese seine Meinung von der Beschaffenheit der römischen Christen auf den Ambrosiasten sich beruft, und den Bemerkungen desselben ein bedeutendes historisches Gewicht beilegt; so möchten wir zwar nicht ganz in Abrede stellen, daß hier Ueberlieferungen durchschimmern könnten; aber auch zugegeben, daß dieser Commentar in Rom entstanden sey, so muß schon das ziemlich späte Alter desselben zweifelhaft machen, ob seine Angaben auf sicheren und bestimmten Ueberlieferungen ruhen.

Sehr nahe liegt jedoch die Vermuthung, daß es eine aus der Einsicht in den Brief selbst entstandene und allerdings von einem damals seltenen historischen Sinne zeugende, subjective Ansicht des Verfassers des Commentars ist, die, wie die verwandte neueste des Herrn Dr. Baur, *Richtiges enthält*, aber nur mit Beschränkungen zu acceptiren ist. *Als bestimmte* Ueberlieferung bezeichnet er selbst nur das, daß Juden zu Rom gewohnt haben. Daß er aber übrigens Schlüsse aus dem Inhalte des Briefs ziehe, sieht man schon daraus, daß er sagt: „Hi ergo ex Iudaeis, ut datur intelligi, credentes Christo, non accipiebant Deum esse de Deo etc., quamobrem negat illos spiritualem Dei gratiam consecutos, ac per hoc confirmationem eis deesse." — Sind aber die Ausdrücke K. 15, 14. doch nicht jedenfalls zu stark, und mit dem Inhalte des Briefs und dem 1, 11. ausgesprochenen Zwecke unvereinbar? — Was sagen denn jene Worte? Die römischen Christen seyen voll guter Gesinnungen und auch reichlich ausgestattet mit aller Erkenntniß, so daß sie im Stande seyen, auch einander zurechtzuweisen. — Aber kann nicht viel christlich-gute Gesinnung und viele und vielseitige christliche Erkenntniß in einer Gemeinde verbreitet und damit die Fähigkeit gegenseitiger Zurechtweisung vorhanden seyn, und dennoch diese Gemeinde nicht frei seyn von Vorurtheilen,

und unrichtigen Ansichten und einer gewissen Verstimmung eines Theils gegen den andern, so daß die kräftige Einwirkung eines über jenen Vorurtheilen, Meinungen und Verstimmungen stehenden Mannes Bedürfniß wird? Und wenn dieser sie dann auf einen Standpunct stellt, wo jene Vorurtheile schwinden, und jene Verstimmung in Harmonie sich auflöst, theilt er da nicht ein χάρισμα πνευματικὸν mit, welches zur Befestigung der ganzen Gemeinde dient? — Finden wir die Ausdrücke 15, 14. immer noch zu stark, so mögen wir uns auch erinnern, wie der Apostel 1 Kor. 1, 4. ff. über die korinthische Gemeinde sich äußert; und wenn zwischen dem ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει u. s. f. und dem ἔτι γὰρ σαρκικοί ἐστε K. 3, 3., das doch auch Mangel an tieferer christlicher Erkenntniß in sich schließt (vgl. 2, 14. ff.), und so vielem anderen, was im Verlaufe jenes Briefes als mangelhaft in jener Gemeinde hervorgehoben wird, weniger Widerspruch zu erkennen ist, als zwischen Röm. 15, 14. und den übrigen Aeußerungen des Briefes in Betreff des Zustandes der Gemeinde, so wollen wir gerne gewonnen geben. Aber wir glauben, daß in keinem von beiden Briefen Widerspruch Statt findet, sondern der Apostel in solchen Stellen von den Fehlern und Mängeln im Einzelnen absehend, das Vorzügliche und Gute, was bei den verschiedenen Gemeindegliedern sich findet, und die mancherlei einander ergänzenden Gaben als Ein ungetheiltes Ganzes betrachtet. Es ist dies die ideale Seite der Betrachtung, deren Wahrheit durch die Trübungen in der gegebenen Wirklichkeit so wenig aufgehoben wird, daß vielmehr von diesen nur insofern die Rede seyn kann, als jenes Gute im Grunde besteht. So konnte bei den Judenchristen ohne die gute Gesinnung eines eifrigen Festhaltens der alten Verheißungen und ohne eine mehr oder weniger reiche Erkenntniß der göttlichen Führungen Israels jenes, freilich schiefe und engherzige, particularistische Interesse

gar nicht lebendig werden. Bei solcher und anderweitiger guter Gesinnung und solcher Erkenntniß konnte aber etwas Verkehrtes in die Gemüthsrichtung sich einschleichen, und ihrer Erkenntniß ein und der andere wichtige Punct noch verdeckt seyn, was durch πᾶσαν nicht ausgeschlossen wird, da dieses ja in keinem Falle absolut zu nehmen ist, — und zur Vervollkommnung der Gemeinde in beiderlei Hinsicht und zu ihrer damit zusammenhängenden Befestigung bedurfte es apostolischer Mittheilung eines χάρισμα πνευματικόν. — Und darin scheint denn auch der alles andere befassende Hauptzweck des Briefes zu liegen, wie ihn auch theilweise die neuesten Ausleger (z. B. Fritzsche) bestimmen. — Wenn es aber nun weiter heißt V. 15: τολμηρότερον ἔγραψα ὑμῖν, so kann dies schon wegen des ἀπὸ μέρους, wodurch die Aussage auf einen Theil des Briefs beschränkt wird, nicht auf das Schreiben an sich bezogen werden, so daß er dieses als etwas Kühnes bezeichnet, sondern nur auf die Art des Schreibens in einem Theile des Briefes, auf die starken und schroffen Aeußerungen an mehreren Stellen; und damit fällt alles, was der Verf. auf jene Voraussetzung gebaut hat. Ganz mit Unrecht aber hat er Reiche's Erklärung des Participialsatzes: ὡς ἐπαναμιμνήσκων ὑμᾶς, wornach in dem ὡς die Angemessenheit, ja Nothwendigkeit des dreisten Redens für den Anmahnenden ausgedrückt ist, getadelt, da auf diese Weise ein passender Sinn gefunden wird, sofern nämlich bei der Erinnerung an das, was einer wissen sollte, und was nur etwa Leidenschaft und Vorurtheil ihm wieder verhüllt hat, eine stärkere Sprache geführt werden darf und muß. Und das war bei den römischen Christen der Fall, die in ihren Ansichten, wie in ihrem gegenseitigen Benehmen das vergaßen, was sie aus der evangelischen Unterweisung wissen sollten und konnten. — Wie aber Herr Dr. Baur den 15. V. übersetzen kann: ich habe euch kühn geschrieben, und kann daher nicht umhin, euch hier noch

daran zu erinnern ꝛc., das ist rein unbegreiflich; denn er hat sich dabei über das grammatisch Mögliche hinweggesetzt. — Was nun folgt, ist offenbar eine rechtfertigende Begründung seines τολμηρότερον γράψαι: Dies habe ich gethan wegen (vermöge) der Gnade, die mir von Gott dazu gegeben ist, daß ich ein Diener Christi sey unter die Heiden (oder: Völker) hinein — — damit das Opfer der Heiden (Völker) angenehm werde ꝛc. Nimmt man hier τὰ ἔθνη im engeren Sinne, so bezieht sich das τολμηρότερον ἔγραψα auf die nachdrücklicheren Erinnerungen, die er K. 11. und 14. den Heidenchristen gegeben, mit denen er auch nach dem ganzen Zusammenhang in K. 15, 1. zu thun hat, daher die Voraussetzung, daß er hier diese anrede, nicht eben grundlos wäre. Aber wie K. 1, 5. 14. ἔθνη im weiteren Sinne vorkam, so daß auch die Juden mit eingeschlossen sind, so können wir es auch hier eben so nehmen, und er will sagen, dieser sein göttlicher Beruf an die Völker habe ihn zu diesen nachdrücklichen Zurechtweisungen der Römer[a]), die ja auch zu jenen gehören (vgl. K. 1, 5. 6.), berechtigt.

Nicht Weniges weiß Herr Dr. Baur noch einzuwenden gegen V. 17 — 24. Der Hauptzweck dieser ganzen Auseinandersetzung soll der seyn, den Apostel wegen seines Schreibens an die Römer zu entschuldigen und den Vorwurf zu beseitigen, als mischte er sich gerne in fremde Wirkungskreise ein. Hier sey es freilich in einem Acte der Kühnheit geschehen; aber im Ganzen sey das durchaus nicht seine Art zu handeln, vielmehr verfahre er sonst durchaus nach einem entgegengesetzten Grundsatze (V. 20.);

a) Es ist gewiß ganz verfehlt, wenn Herr Dr. Baur alle Anrede, auch 1, 6. an die Judenchristen gerichtet seyn läßt, so daß die Heidenchristen in Rom wie gar nicht vorhanden betrachtet, oder ganz in den Hintergrund gestellt würden. Eher könnte man sagen, er betrachte die Gemeinde ihrer Hauptmasse nach als eine heidenchristliche, als πιστοὺς ἐκ τῶν ἐθνῶν.

und wage es nicht, fremder Thaten sich zu rühmen als von ihm vollbrachter (V. 18.). — Das wäre nun freilich eine ungeschickte Art, sich hinsichtlich seines Schreibens zu legitimiren, und wäre dies der Sinn, so könnte man allerdings den Apostel Paulus nicht für den Verf. des Abschnittes halten. — Allein vom Schreiben an sich ist, wie gesagt, in V. 15. nicht die Rede; und die ganze Exposition von V. 17. an ist wohl eine durch judaistische Insinuationen hervorgerufene Apologie seiner apostolischen Thätigkeit als einer einen eigenthümlichen Wirkungskreis selbstständig ausfüllenden a). Das διὸ V. 22. aber ist, wie das Folgende lehrt, so zu nehmen: weil ich in Gegenden noch vollauf zu thun hatte, wo das Evangelium noch nicht verkündigt worden war, so konnte ich nicht nach Rom kommen, wo das Bedürfniß einer grundlegenden apostolischen Wirksamkeit nicht vorhanden war. — „Nun aber, fährt er fort, da ich in den genannten Gegenden nicht mehr Raum habe und mich längst verlangt, euch zu sehen, hoffe ich, auf der Durchreise nach Spanien euch zu besuchen." — Die Erwähnung Spaniens ist unserem Briefe eigenthümlich; aber in welchem der anderen Briefe aus dieser Zeit hatte Paulus eine Veranlassung, von diesem Plane zu re-

a) Wenn er als die Grenzen desselben Jerusalem und die Umgegend einerseits, Illyricum andererseits bezeichnet, so ist damit nicht gesagt, daß diese Puncte innerhalb seines Wirkungskreises liegen, da weder das ἀπὸ noch das μέχρι dies involviren; wiewohl aus dem Gal. 1, 18. angegebenen Zwecke der Reise Pauli nach Jerusalem gar nicht folgt, daß er dort unthätig gewesen, also die Angabe Apg. 9, 29. unhistorisch sey. — Jerusalem mit seiner Umgegend ist aber allerdings eben so die südöstliche Grenzlinie seines Wirkens im Orient, wie Illyricum die nordwestliche; und die Behauptung, daß diese Bestimmungen zur Verherrlichung des Paulus angebracht seyen, der als ein wahrer Apostel von Jerusalem ausgegangen und den römischen Orient bis zu seiner westlichen Grenze durchwandert habe, ist eine nicht gehörig begründete.

den? In der Folge mag er, durch die in den Umständen liegenden göttlichen Winke bewogen, demselben entsagt haben, vorausgesetzt, daß die Sage, die ihn wirklich dahin gehen läßt, grundlos ist, worüber wir jetzt nicht mit dem Verf. rechten wollen. Die Folgerung aber, daß dies etwas dem Paulus Untergeschobenes sey, theils um ihn zu verherrlichen als den Apostel, der eben so, wie er an die Grenze des Orients gekommen, auch nach der Grenze des Occidents hingestrebt habe; theils um sein Kommen nach Rom, wo kein eigenthümlicher Wirkungskreis für ihn war, als eine bloße Durchreise darstellen zu können, ist wenigstens höchst gewagt, und nichts nöthigt dazu, da ein solcher Plan in dem unternehmenden Geiste des Apostels gar wohl entstehen konnte. — Da er im 1. Kap. bloß in allgemeinen Andeutungen von seinem Verlangen und Vorsatze nach Rom zu kommen redet, so kann es gar nicht auffallen, daß diese nähere Bestimmung sich dort noch nicht findet; und andererseits ist es eine sonderbare Forderung, daß er den dort (1, 16.) ausgesprochenen Zweck auch hier wieder aussprechen sollte, und eine willkürliche Annahme, daß die Nichterwähnung dieses Zweckes hier absichtlich sey, weil die römischen Christen als solche geschildert werden, die jenes χάρισμα nicht bedürfen. Abgesehen davon, daß jener Zweck jetzt durch den Brief wenigstens theilweise erreicht werden sollte, war es ganz überflüssig, es zu wiederholen; und nachdem Belehrung und Ermahnung reichlich geübt worden, war es das Passendste, nur das rein Freundschaftliche und Brüderliche hervortreten zu lassen (V. 24. 32.), wiewohl in V. 29. doch eine nicht zu verkennende Hinweisung auf jenes hier Vermißte zu finden ist. — Was aber endlich das μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις (V. 23.) betrifft, so ist freilich nicht zu leugnen, daß darin etwas Auffallendes liegt. Aber so unpassend auch die dogmatische Begründung Olshau-

sens seyn mag, so hat doch Hr. Dr. Baur die andere Seite des Olshausenschen Lösungsversuchs nicht ganz umgestoßen. Die Hauptorte der Länder des römischen Orients, oder des hellenischen und hellenistischen Gebiets hatte Paulus besucht und das Christenthum in diesen Haupt- und Mittelpuncten, von wo aus es durch anderweitige Thätigkeit weiter verbreitet werden konnte, begründet. Er hatte hier die evangelische Botschaft, soweit sie ihm, als dem im Ganzen und Großen Grund legenden Apostel, zukam, ganz ausgerichtet (das πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον V. 19.). Für diese Wirksamkeit war kein Raum mehr; wiewohl freilich noch Manches zur Befestigung und Vervollkommnung zu thun übrig blieb, was aber theils durch Briefe, theils durch stellvertretende Gehülfen, die er je nach Bedürfniß in die Gemeinden sendete, geschehen konnte. — Bedenkt man gehörig, was hier zu bedenken ist, so wird auch dieser Anstoß verschwinden. — Der Schlußabschnitt des Kap. V. 25—33. bietet eigentlich dem Herrn Dr. Baur keine weiteren Gründe dar, und er behauptet nur, „daß auch das hier Enthaltene mit der durch das Vorhergehende geforderten Annahme eines nicht paulinischen Ursprungs vereinbar sey; Mehreres sey aus den Korintherbriefen, und das hier Gesagte solle dazu dienen, den Paulus, als der um die Christen in Jerusalem sich so viele Mühe gegeben, den römischen Judenchristen zu empfehlen.

In Kap. 16. wird nach dem Vorgang anderer Kritiker anstößig gefunden: die lange Reihe von Solchen, an welche Grüße bestellt werden, die mehrmalige Erwähnung von Verwandten des Apostels, die Verpflanzung des Aquila nach Rom und zwar mit demselben Beisatze, wie 1 Kor. 16, 19.; außerdem aber das „ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας" (V. 5.), als eine Nachahmung von 1 Kor. 16, 15., und das Prädikat συναιχμάλωτοι V. 7., was auf die vorübergehenden φυλακαὶ 2 Kor. 6, 5. 11, 23. sich nicht beziehen könne;

endlich der Abschnitt über judaisirende Irrlehrer, der zum übrigen Inhalte gar nicht passe, und auch nichts Charakteristisches enthalte, wogegen gesteigerte Ausdrücke (*θεὸς συντρίψει τὸν σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν* V. 20. *δουλεύουσι τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ*) der Darstellung die ihr an sich fehlende Farbe erst geben sollen, was auch in V. 4. wahrzunehmen sey. Dazu komme dann noch die ungeschickte Stellung dieses Abschnittes zwischen den Grüßen und die unsichere Stellung der Doxologie. — In Betreff des letzten Punctes verweisen wir auf die schon erwähnte gründliche Erörterung des Herrn Dr. Fritzsche. Daß dem Apostel Paulus inmitten der Grüße noch Anderes sich aufdrängt, was nicht dieses Orts zu seyn scheint, zeigt 1 Kor. 16, 21 f. — Die Irrlehrer aber sind genügend bezeichnet, sofern, wie wahrscheinlich, umherziehende, auch die römische Gemeinde gefährdende Judaisten gemeint sind, welche im Ganzen denselben Charakter hatten; und es *ist eine* grundlose Beschuldigung, daß die gesteigerten Ausdrücke der Darstellung erst eine Farbe geben sollen. — Warum aber solche, die eine, wenn auch nur kurze, Gefangenschaft mit dem Apostel theilten, von ihm nicht als *συναιχμάλωτοι* bezeichnet werden könnten, ist nicht einzusehen. Auf ein Mehr oder Weniger von Tagen kann es dabei nicht ankommen, und ohne Zweifel waren auch Solche, die er in Briefen aus der römischen Gefangenschaft so bezeichnet, nur kürzere Zeit mit ihm eingeschlossen, und immer war es eine Art Kriegsgefangenschaft (*αἰχμάλωτοι*), sofern sie im Streite für die Sache Christi von den Kämpfern für das Reich der Welt und der Finsterniß ergriffen und eine Zeit lang eingeschlossen wurden. — Ueber den Aquila und die Priscilla ist von Andern längst das Nöthige gesagt worden, und eben so über die Reihe von Grüßen. — Was aber endlich die Verwandten betrifft, so ist es ja ganz ungewiß, ob *συγγενεῖς* auch nur von solchen zu verstehen

sey, und es kann wenigstens eben so gut auch Volksgenossen bezeichnen, wie es z. B. 9, 3. vorkommt.

So scheint demnach durch alles, was Herr Dr. Baur Altes und Neues vorgebracht hat, die Behauptung der Unächtheit dieser Kapitel keineswegs begründet zu seyn. Wenigstens eben so unhaltbar aber müssen wir, auch abgesehen von der Richtigkeit seiner Bestreitung der gewöhnlichen Voraussetzung, seine eigene positive Ansicht finden. Ein Pauliner der Folgezeit — eine nähere Bestimmung über das Wann? ist auch nicht von ungefähr angedeutet — soll eine Ausgleichung zwischen seiner und der petrinisch-judaistischen Partei in Rom angestrebt, und zu dem Ende das für die letztere Anstößige und Verletzende in dem Briefe des Apostels gemildert haben durch die Hinzufügung dieser Kapitel, in welchen den Judenchristen bedeutende Concessionen gegenüber den Heidenchristen gemacht, und der Apostel einerseits wegen seines Schreibens an diese nicht in seinen Wirkungskreis gehörigen Christen so gut als möglich entschuldigt, und seine Einwirkung auf sie als eine nur beiläufige, nicht direct eingreifende dargestellt, andererseits aber seine eifrige Bemühung zu Gunsten der Muttergemeinde des Judenchristenthums in Jerusalem, und seine enge Verbindung mit den ältesten Notabilitäten der judenchristlichen Gemeinde in Rom (Kap. 16.) hervorgehoben werden. Durch alles dieses sollte er in der Meinung der Judenchristen so hoch als möglich gestellt und so ihre Annäherung zu den paulinischen Heidenchristen befördert werden.

Das ist alles wohl fein ausgedacht; aber wenn wir auch absehen wollen von der Schwierigkeit, kürzere oder längere Zeit nach dem apostolischen Zeitalter diesem doch wohl in der römischen Gemeinde wohlbekannten Briefe etwas, und zwar so Vieles, anzusetzen; wenn wir auch das nicht dagegen geltend machen wollen, daß ein solcher Versuch eine nicht geringe sittliche Corruption der ganzen

Vorsteherschaft, ohne deren Vorwissen und Genehmigung er doch nicht gemacht werden konnte, voraussetze, und daß es höchst unwahrscheinlich sey, daß die petrinische Partei, die ohne Zweifel von der Vorsteherschaft nicht ganz ausgeschlossen war, zumal wenn nach des Verf. Annahme die früheren Bischöfe fast durchaus judaistische Hellenisten waren, den Betrug gar nicht sollte gemerkt haben, wenn wir auch dieses und anderes ganz bei Seite lassen, so scheint uns diese ganze Hypothese schon an dem Anfange des 15. Kap. zu scheitern. Es gehört in der That eine nicht geringe Vorliebe für dieselbe dazu, wenn man sich bereden kann, ein nicht ganz unverständiger und unbesonnener Mensch habe sein dem Apostel untergeschobenes Product so einführen können, in der Meinung, irgend ein Judenchrist werde, nachdem er Kap. 14. gelesen und gehört, das „ἡμεῖς οἱ δυνατοὶ" anders als von den Heidenchristen verstehen, die offenbar in K. 14. *als die Starken* bezeichnet werden. Es heißt fürwahr *nachdenkenden* Lesern viel zumuthen, daß sie annehmen sollen, der Verf. wolle hiermit alle ohne Unterschied, seyen es Juden- oder Heidenchristen, durch das Vertrauen, das er in sie setzt, daß sie *δυνατοὶ* seyen, für seine irenischen Zwecke, gewinnen. — Wie aber diese Bezeichnung der Heidenchristen mit dem hernach sich herausstellenden Zwecke, sie zu demüthigen, wohl vereinbar sey, ist bereits oben gezeigt worden. Ist aber das über den Anfang des 15. Kap. Bemerkte richtig — und wir sind der getrosten Zuversicht, daß keine gegründete Einwendung dagegen sich erheben wird — so fällt die ganze Hypothese zusammen und *alles* Uebrige hat den Werth einer bloßen Möglichkeit, welche in der Kritik gar leicht wiegt.

Schließlich erklärt der Verf. des Gegenwärtigen, daß die erst nach Niederschreibung des allgemeinen *Theils* seiner Bemerkungen ihm zugekommene neuere Erklärung der evangelischen Kirchenzeitung über und gegen Dr. Baur

ihn nicht bestimmen kann, von seiner oben ausgesprochenen Ansicht über das Verhältniß dieses Mannes und seiner Kritik zu Strauß und dessen Kritik abzugehen. Nur bedauern kann er aber, und dies Gefühl theilen gewiß Viele mit ihm, daß der Streit von beiden Seiten nicht ohne bittere Leidenschaftlichkeit geführt wird, daß Dr. **Baur** von Jesuitismus spricht, bei einem Gegner, dessen Benehmen er von seinem Standpuncte eher aus einem unverständigen Eifer, als aus der durch jene famose Bezeichnung angedeuteten boshaften und trügerischen Gesinnung herleiten könnte, und daß auf der andern Seite der Verfasser jener Erklärung und mit ihm der Herausgeber der evangelischen Kirchenzeitung selbst einen Mann, der im Mittelpunkte des protestantischen Glaubens zu stehen gewiß nicht heuchlerischer Weise behauptet und die Grundlehren des Protestantismus wenigstens theilweise zur gerechten Freude und Befriedigung jedes evangelischen Theologen so kräftig gegen papistischen Angriff in Schutz genommen hat — daß er einen solchen Mann mit demjenigen, welcher das Fundament des ganzen Christenthums untergraben möchte und in entschiedenem Gegensatze gegen unsern ganzen Christenglauben erscheint, in Eine Classe setzt, und zwar aus dem Grunde, weil er in seinem kritischen Verfahren eine ungewöhnliche Kühnheit zeigt, was doch auch von Luther für seine Zeit gesagt werden kann. — Möchte man nicht beiden Theilen zu dem unverkennbar guten Willen und zu der reichen christlichen Erkenntniß (Röm. 15, 14.), gleichsam als ein weiteres χάρισμα πνευματικόν (Röm. 1, 10.), das ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ wünschen? In einer Zeit, wo um Seyn oder Nichtseyn des Christenthums gekämpft wird, thut es fürwahr Noth, daß eben so das Wort des Herrn beachtet wird: Wer nicht wider mich ist, der ist für mich; als das andere: Wer nicht für mich ist, der ist wider mich.

3.

Ueber die Abweichungen im Gebete des Herrn nach dem Lutherischen und nach dem Heidelberger Katechismus.

Von
Dr. Rienäcker,
Domprediger in Halle.

Bekanntlich gibt der Heidelbergische Katechismus und schon vor demselben der Katechismus Calvin's eine andere Abtheilung des Dekalogus, als der Katechismus Luther's. Hierüber ist erst neulich auf eine lehrreiche und interessante Weise in dieser Zeitschrift gesprochen (Jahrg. 1836 H. 1.). Wenn nun bei der Gelegenheit gesagt wird, daß diese Sache nur in exegetischer und historischer Hinsicht zu beachten und allenfalls in Beziehung auf Volksunterricht von Bedeutung sey, so gilt dies in einem noch *viel* höhern Maße von den Verschiedenheiten, welche sich in den erwähnten beiden Katechismen im Gebete des Herrn finden. Ja daß es für Lehre und Erbauung durchaus unwesentlich sey, ob man „Vater Unser," oder „Unser Vater," „Erlöse uns vom Uebel," oder „Erlöse uns vom Bösen" bete, daß ein evangelischer Christ sich könne gefallen lassen, wenn er jetzt das Eine, dann das Andere hört, darüber wollen wir kein Wort verlieren und nur noch erinnern, daß auch nach vollzogener Union der beiden protestantischen Confessionen der Gebrauch, wie er in den einzelnen Gemeinen üblich geworden, um so unbedenklicher, wenn es rathsam gefunden wird, entweder bleiben, oder wechseln kann, als ja in jeder evangelischen Gemeine hierüber der Schulun-

terricht das Nöthige mittheilt. Die Sache hat allerdings nur ein sehr untergeordnetes, nämlich ein historisches und sprachliches Interesse. Dies nun haben die folgenden Bemerkungen im Auge, denen wir in Beziehung auf Unser Vater und Vater Unser lieber noch, als Gellert's bekanntes „verwahrt," oder „bewahrt" das Licht, die Worte Göthe's voranschicken:

> Das Unser Vater ein schön Gebet,
> Es dient und hilft in allen Nöthen,
> Wenn einer auch Vater Unser fleht,
> In Gottes Namen, laß ihn beten.
>
> Göthe's Werke
> 2. B. S. 227.

Die, welche Vater Unser beten, haben darin den ältern Gebrauch für sich, die, welche Unser Vater beten, haben für sich die Lutherische Uebersetzung der Bibel. Denn sowohl Matth. 6, V. 9, als Luc. 11, V. 2. hat Luther das πάτερ ἡμῶν durch Unser Vater übersetzt [a]), und in allen, auch den ältesten Abdrücken der Lutherischen Bibelübersetzung findet es sich so. Emser in seinen polemischen Anmerkungen über Luther's neues Testament bemerkt zu Matth. 6, V. 9. Folgendes: „In dem Sechsten Kapitel verkert Luther das teglich Gebet und Vater Unser an drey, oder vier Stellen, denn erstlich kert er die ersten tzwey Worth gleich umb und verdollmetschet sie nicht, wie im Evangelio steht und wir Teutschen länger, denn tauset Jahr gebetet haben, Vater Unser, sondern Unser Vater, damit er alleyn allen Dingen das Hynder herfürkere." Diese Worte beweisen deutlich, daß, wenigstens nach Emser's mit großer Sicherheit ausgesprochener Meinung, die man aber auch wirklich durch fast

a) Darauf macht auch die preussische Agende aufmerksam. Th. 1. S. 10. Anmerk.

alle altdeutsche Bibelübersetzungen bestätigt findet [a]), der frühere Gebrauch gewesen sey, Vater Unser zu beten, daß aber Luther bereits im ersten Abdrucke seiner Uebersetzung — und gegen diese sind die Emser'schen Anmerkungen gerichtet — Unser Vater übersetzt habe. Jenes Aeltere, welches in der deutsch-katholischen Kirche, ja auch in allen spätern, selbst den neuesten [b]) von Katholiken abgefaßten Bibelübersetzungen geblieben, und auch in der Lutherischen Kirche bisher immer üblich gewesen, ist unstreitig aus einer sklavischen Nachahmung des lateinischen pater noster entstanden. Auf diesen Ursprung wird schon hingedeutet in der im Jahre 1720 unter Vorsitz von Jac. Fr. Ludovici, Prof. der Rechte in Halle, durch Chr. Leyssner vertheidigten Dissertation de mala grammatica. In derselben heißt es p. 26 §. 22: „Idem Vagedes in decade quaestionum philosophicarum et historicarum quaest. III. ostendit, quaenam

---

a) S. Augusti's Einleit. in die beiden Haupt-Katechismen der evangelischen Kirche S. 157 in der Note. Vergl. aber auch Adelung's Mithridat 2ter Th., woselbst die mitgetheilten oberdeutschen Formeln vom Gebete des Herrn das Wort Vater dem Pronomen voranstellen, die niederdeutschen aber es *meistens* nachsetzen.

b) Nur etwa Scholz ausgenommen, bei welchem Matth. 6, 9. Unser Vater steht; dagegen hat Allioli wieder Vater unser. Beide indeß lassen Luc. 11, 2. unser weg wie Vulg. u. A., auch Emser, dessen Anmerkungen sagen: „Luther vorkert abermaln dem Euangelisten seyne Worth, vnd legt mehr dartzu, dann er geschryben, vnd vnser oder der kriechisch Text mit bringt. Dann örstlich so stehet hye nicht vnser vatter, noch vater vnser, sonder alleyn vater." Und allerdings dürfte ἡμῶν bei Luc. aus dem text. rec. zu streichen seyn, wie von Griesbach u. A. geschehen, auf Grund des trefflichen Cod. Vatic. 1209. (B.) u. a. codd., namentlich auch mit Rücksicht auf das innere Verhältniß des Textes bei Luc. zu dem bei Matth., obwohl Scholz gegen seine Uebersetzung in der Ausgabe des griech. N. T. es beibehält (wie auch Lachmann) und de Wette in der Uebers. es nur als sehr verdächtig bezeichnet.

sit origo huius discriminis, quod alii orationem dominicam a Vater Unser, alii ab Unser Vater exordiantur. Scilicet rudioribus adhuc saeculis apud Germanos oratio dominica e lingua Latina ita ad amussim transferebatur, ut, ubi in Latino vox adiectiva postponitur, idem tenor situsque in Germanico retineretur. Ita pater noster vertebatur Vater Unser, sanctificetur nomen tuum: Wihi Namun dinan, adveniat regnum tuum: Queme Riche din, fiat voluntas tua: Werde wille din u. s. w." In der Uebersetzung des N. T. von Ulphilas heißt es Matth. 6, 9. atta unsar und da dieselbe unmittelbar aus dem Griechischen geflossen, so dürfte hier die Ableitung aus dem pater noster wegfallen; allein gesetzt auch, daß dem Ulphilas das pater noster, das er doch wohl kannte, nicht im Sinne lag, so erklärt sich die erwähnte Wortfolge aus der sklavischen Treue, mit der U. in der Weise übersetzte, daß er nicht bloß dieselbe Zahl von Wörtern liefert, wie sein Text, sondern sie auch in derselben Ordnung folgen läßt und unter Andern θεοῦ εἰμι υἱός, gewiß gegen die übliche Sprachweise seines Volkes, übersetzt: Goth's im sunus, Gottes bin Sohn. Vergl. Adelungs Mithridat 2ter Th. S. 184. Für die Herleitung des V. U. aus dem Lateinischen erklärt sich auch Adelung, siehe dessen deutsche Sprachlehre, 2te Auflage S. 355. §. 641, Lehrgeb. der deutschen Sprache, 2ter B. S. 324 u. 346, Mithridat 2ter Th. S. 185, Wörterbuch unter dem Worte Unser, vergl. auch Tholuck's Auslegung der Bergpredigt S. 394. Anmerk. 2. Für dieselbe spricht auch die gleiche Umstellung von Hauptwort und Pronomen in den slavischen Sprachen (otsche nasch ist das latein. pater noster, vergl. Adelung's Mithrid. 2ter Theil S. 691), vielleicht auch der Umstand, daß, während sie in den ältern Formen des Englischen angetroffen wird, sie in den neuern immer mehr zurücktritt. Hieraus erklärt sich, wie Luther, der selbst das Gebet des Herrn so oft in lateinischer Sprache gebetet und von seiner Jugend an

V. U. gehört hatte, zwar in seiner Uebersetzung des N. T. U. V. hat, in seinen deutschen Schriften aber immer das Erstere sagt [a]), und daß auch Zwingli dies thut [b]). Welches nun ist das Sprachrichtigere? Unstreitig U. V., denn die Nachstellung des Pronomen possess. oder des Pronominal-Adjectivs mein, dein, sein, sowie die des Adjectivs überhaupt, obwohl sie in ältern deutschen Schriften vorkommt, und obwohl zu wünschen gewesen, daß sie neben der jetzigen Gebrauchsweise geblieben wäre, wie man im Italienischen sagt: padre mio und mio padre, ist doch im Allgemeinen dem Genius unserer Sprache fremd und findet sich davon sonst kein Beispiel in Luthers Bibelübersetzung. — Aber, sagt man, es soll ja auch in den Worten V. U. das Letztere nicht das Pron. poss. seyn, sondern der Genitiv im Plural des persönlichen Fürworts. Das nun ist, obwohl auch Emsers vorhin angeführte Worte darauf hindeuten, ein bloßer Nothbehelf. Wir pflegen ja nämlich sonst immer die griechische Art des Ausdrucks ὁ πατήρ μου, ὁ ἀδελφός σου nicht durch Vater meiner, Bruder deiner, oder abgekürzt, Vater mein, Bruder dein, zu übersetzen, sondern sagen, unserer Sprache gemäß, mein Vater, dein Bruder, wie wir ja auch das τὸ ὄνομά σου durch dein Name, ἡ βασιλεία σου durch dein Reich u. s. w.

---

a) Während er in seiner kurzen Form, wie das V. U. zu beten (Walchsche Ausg. 10ter Theil, S. 204 ff.), in der Ueberschrift dem ihm geläufigen Gebrauche folgt, hält er doch wiederum seine Uebersetzung aufrecht (S. 205), wenn er in der Erklärung spricht: „Du willt auch, daß wir nicht allein Vater, sondern auch insgemein Unser Vater dich anrufen." Doch sagt er bald darauf wieder: „O himmlischer Vater Unserer", ein Beweis, daß ihn dieser Unterschied weiter gar nicht gekümmert, wie er denn in solchen Dingen meistens eine preiswürdige Unbekümmertheit hatte.

b) S. Usteri's literar. histor. Anhang zu Zwingli's Leben von J. L. Heß S. 467; „Alle, die zum himmlischen Vater sprechen Vater Unser, die müssen meine Brüder seyn."

übersetzen. Und wenn sich die Sprache von solchen Umstellungen, wie Riche thin, Wille thin losmachte, V. U. aber blieb, so geschah dieß, weil diese Worte zur Anführungsformel des Gebetes des Herrn geworden waren und so in Aller Munde lebten. Wollte aber Jemand meinen, daß durch die Wortstellung V. U. eine besondere Emphase gewonnen werde, wie denn Jemand im Ernste geäussert, daß man durch Umsetzung dieser Worte dem religiösen Gefühle zu nahe getreten sey (A. Lit. Zeitg. 1806 Nr. 215), der möge doch erwägen, daß das Original von einer solchen Emphase nichts weiß. Denn die Bezeichnung des Besitzes, des Angehörigen durch das Pronomen personale in der Weise, wie sie in πάτερ ἡμῶν vorkommt, ist im Griechischen überhaupt die gewöhnliche und gerade umgekehrt ist diejenige, bei welcher das Pronom. possess. gebraucht wird, wohl für die nachdrücklichere zu halten a). Hat

a) Matthiä ausführl. griech. Grammat. II. Theil S. 864 §. 460 sagt: „Die Pron. possess. sind mit dem Genitiv der Personal-Pronom. gleichbedeutend." Genauer wohl heißt es bei Buttmann (griech. Grammatik 13. Ausg. S. 356 ff. §. 127. N. 7.): „die Possess. der dritten Person (ὅς, σφέτερος) werden wenig gebraucht, statt derselben dienen die Genitive des Pronomen αὐτός. Auch von den beiden andern Personen wird der Genitiv oft statt des Possessivs gebraucht, aber im Singular nur der enklitische, z. B. ὁ υἱός μου. Sobald nur einiger Nachdruck darauf ruht, so kann nur das Possess. (s. §. 124. A. 1.), bei stärkerem Nachdruck aber auch ἐμαυτοῦ u. s. w. gebraucht werden." Daß die Ausdrucksweise mit dem Possessivum die nachdrücklichere sey, dürfte man im Voraus wohl schon daraus vermuthen, daß sie die vollere ist, während das Pron. person. sich, wenigstens im Singular, enklitisch an das Substantiv anlehnen kann. Aber auch πατὴρ ἡμέτερος scheint ein innigeres Verhältniß und Zusammengehören zu bezeichnen, als πατὴρ ἡμῶν, wie denn auch im Deutschen der Ausdruck: ein Freund von mir, nicht die nämliche Innigkeit mit sich führt, wie die Worte: mein Freund. Doch mag es allerdings Fälle geben, wo der Unterschied ganz und gar zurücktritt. Die nachdrücklichste Weise ist die, wenn

aber auch das deutsche Fürwort **unser** einen Vocativ? Während früher auch selbst die heftigsten polemischen Schriften gegen die Reformirten zugaben, daß V. U. übel deutsch geredet sey, daß es aber heiße Mücken seigen und Kameele verschlingen, wenn die Reformirten, während sie sonst allerlei schädlichen Irrthum hegten, in diesem Stücke so sorgfältig seyn und darauf bestehen wollten, daß man mit Verdrängung einer längst eingeführten und Jedermann verständlichen Formel in sauberer deutscher Redensart beten wolle, haben späterhin Viele die Meinung aufgestellt, daß U. V. undeutsch sey, weil **unser** keinen Vocativ habe, ebenso wenig, als das Pronomen *ich*, vgl. N. Journal für Prediger 14ter Bd., 3tes Stück 1817. S. 283 und 289. Die Berufung auf das Fürwort **ich** ist seltsam, denn nicht dieses entspricht dem **unser**, sondern **mein**. Daß dieses aber einen Vocativ habe, weiß Jedermann; und ebenso bekannt ist, daß bei solchen Worten, die in nothwendiger Beziehung zu einander stehen, der Vocativ des Pron. possess. überhaupt nicht selten ausgelassen wird, und daß es in der Natur der Sache liegt, wenn **unser** noch seltener, als **mein**, im *Vocativ* vorkommt. Daß aber im Begriffe dieses Vocativs nichts Widersprechendes liege, sieht man daraus, daß er im Griechischen, Lateinischen, Französischen u. s. w., und, damit wir auch solche Sprachen nennen, die der deutschen näher stehen, im Englischen (our father), im Holländischen (onse vaader), im Dänischen (voor fader) gebräuchlich ist. Für

---

das Pron. possess. mit dem Artikel hinter das Substantiv gesetzt wird, weil hier immer ein Gegensatz angedeutet wird, wie ὁ λόγος ὁ ἐμός Joh. 8, 37, s. noch Joh. 7, 16. 18, 36. vergl. Xenoph. Mem. II. c. 1, §. 26 und 27. Rost gr. Gr. §. 99. Wäre übrigens im N. T. im Vergleich mit andern griech. Schriftstellern der Gebrauch des Pron. pers. statt poss. überwiegend — ἡμέτερος kommt in den 4 Evangelisten gar nicht vor — so dürfte man darin vielleicht den Einfluß des Hebräischen finden.

das wirkliche Vorkommen des Vocativs unser zeugt die Uebersetzung Luthers (Matth. 6, 9; Luc. 11, 2), der in diesem Stücke als Autorität angesehen werden muß, und mit welchem alle besseren Uebersetzer späterer Zeit, Heumann, Michaelis, Stolz, de Wette übereinstimmen [a]), dafür zeugt die Vossische Uebersetzung des *πάτερ ἡμέτερε Κρονίδη* Odyss. *α*, 51 durch: unser Vater Kronion, sowie mehrere Stellen in Luther's Uebersetzung des A. T., z. B. Ps. 8, 2: Herr, unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name u. s. w. Ps. 85, 5: Tröste uns, Gott, unser Heiland, I. Chron. 30, V. 13: Nun, unser Gott, (אלהינו) wir danken dir, LXX: *καὶ νῦν, Κύριε, ἐξομολογούμεθά σοι*, II. Chron. 20, 12: Unser Gott, willst du sie nicht richten? LXX: *Κύριε, ο θεὸς ἡμῶν, οὐ κρινεῖς ἐν αὐτοῖς*; Jedermann wird zugeben, daß unser in diesen Stellen der Vocativ sey, zumal, wenn er erwägt, daß der Vocativ überhaupt der Casus ist, welcher, ohne daß mit dem Gebrauche desselben jedesmal eine Anrede, oder ein Anrufen verknüpft ist, Personen oder Gegenstände dem Bewußtseyn und der Empfindung näher bringt. Die zuletzt erwähnte Stelle läuft ganz parallel mit dem U. V. Matth. 6, V. 9, da in derselben nicht, wie in der andern, noch ein Wort vorausgeschickt ist, welches auf die Anrede hindeutet. Hierbei ist zu bemerken, daß die vorangehenden Worte dem unser nicht erst die Natur des Vocativs ge-

---

a) Selbst Uebersetzer, die sich sonst einer großen Wörtlichkeit befleißigen, übersetzen U. V. C. E. Triller, ein Lutheraner, übersetzt: Unser Vater, der (du bist) in den Himmeln. Stollberg in seiner Gesch. der christl. Rel. Bd. 5 S. 183 übersetzt U. V., citirt aber das Gebet des Herrn ebenso wie Heumann immer V. U. — Hiebei mag bemerkt werden, daß es auch in dem Heidelbergischen Katechismus heißt: der du bist in den Himmeln, eine wörtliche Dollmetschung des *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, des qui es in coelis, welche erst in den Ausgaben der neuesten Zeit geändert ist.

ben, sondern nur dazu dienen sollen, zuvörderst den Hörer, dann den Leser darüber gewiß zu machen, daß nicht das Subject der dritten, sondern der zweiten Person gemeint sey. Werden ja doch auch in solchen Sprachen, die den Nominativ und Vocativ ihrer Form nach genau unterscheiden, dem letztern oft Interjectionen vorangestellt. Bei Beurtheilung sprachlicher Dinge sollte man aber zuerst immer an die Rede denken und dann erst an die Schrift, und erwägen, daß der Ton der Stimme jener Unbestimmtheit, die aus der Gleichheit grammatischer Formen entspringt, abhilft. Während wir nun so die vom Heidelberger Katechismus (1563) aufgenommene und darum in der deutsch-reformirten Kirche üblich gewordene Voranstellung des unser, die bereits Leo Judä in seiner Uebersetzung hatte, in Schutz nehmen, kommen wir gern auf den vorhin angeführten Ausspruch Göthe's, der übrigens auch für U. V. spricht, zurück und glauben nicht, daß in unsern Tagen Klotz noch irgend einen Anlaß zu den Worten finden würde (Act. litt. vol. III. praef. p. XIX.: „Estne credibile, illos, qui deum patrem nostrum appellant, odio prosequi alios, qui deum nostrum patrem precibus colunt?"

Was den andern Unterschied betrifft, welchen beide Haupt-Katechismen der evangelischen Kirche im Gebete des Herrn darbieten, da es nämlich in dem einen heißt: „Erlöse uns vom Uebel," in dem andern: „Erlöse uns vom Bösen," so haben alle ältern deutschen Formeln jenes Gebetes, welche Adelung im zweiten Theile seines Mithridat anführt, mit Ausnahme einer Schweizerischen vom Jahre 1518, in der es bereits heißt: „Erlöse uns vom Bösen," das Wort „Uebel." Dieses nun, sowohl substantivisch, als adjectivisch, wird im physischen und moralischen Sinne gebraucht. Die sittliche Beziehung tritt hervor in den Worten: „Wie sollte ich denn ein so großes

Uebel thun und wider Gott sündigen?" (1 Mos. 39, 9.), dann: „Was hat er denn Uebles gethan?" (τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν; Matth. 27, 23. u. Parall.). Auf gleiche Weise verhält es sich mit dem hebräischen רע, dem griechischen κακὸς und πονηρός, dem lateinischen malus und malum, dem französischen mal und dem englischen evil, welches Letztere erklärt wird durch wickedneſs, crime, injury, mischief, malignity, corruption, misfortune, calamity, malady und disease. Auch fehlt es in keiner Sprache an Beispielen, in denen der Ausdruck „Uebel" Beides, Unglück und Unrecht, so in sich faßt, daß eins in das andere in unbestimmter Weise übergeht, eine Bemerkung, die Jedem verständlich wird, wenn er daran denkt, wie wir im täglichen Leben das dem Ausdrucke „übel" verwandte Wort „schlimm" gebrauchen (vgl. Tholuck's Auslegung der Bergpred. S. 440 ff.). Daß nun, wenn es heißt: „Erlöse uns von dem Uebel," das sittliche Uebel oder das Böse gemeint sey, lehrt der Zusammenhang; denn durch das vorhergehende: „Führe uns nicht in Versuchung" wird Jeder darauf hingewiesen, daß unter dem Uebel die Sünde zu verstehen sey, und wenn Luther in seiner Erklärung der siebenten, oder, nach der Zählungsweise des Heidelberger Katechismus, der sechsten Bitte sagt, es fasse dieselbe in sich, daß uns der Vater im Himmel erlösen wolle von allerley Uebel Leibes und der Seelen, Gutes und Ehre, so meint er doch unstreitig das zeitliche Ungemach in sofern als dasselbe zur Anfechtung wird (vgl. Tholuck Bergpred. 435.), und somit wäre denn das Uebel so viel als das Böse, welcher letztere Ausdruck freilich bestimmter auf das moralische Gebiet hinweiset. Aber sehr viele Ausleger, in den ältesten Zeiten schon einige der Kirchenväter und in den neueren Zeiten insbesondere mehrere Theologen der reformirten Kirche, haben unter dem Bösen nicht das Böse, sondern den Bösen (den Satan) verstanden, und sich darauf berufen, daß dieser im N. T. als der Ver-

sucher zur Sünde bezeichnet und an mehreren Stellen ὁ πονηρὸς genannt werde. Sie nehmen also in den Worten ῥῦσαι ἀπὸ τοῦ πονηροῦ die beiden letzteren Worte für den Genitiv des Masculinums, wogegen die Uebersetzung „von dem Uebel" sie für den Genitiv des Neutrums nimmt. So Zwingli annotatt. ad Matth. 6, 13. „serva nos a malo, a daemone, qui omnium malorum est artifex," so Calvin (in seinem Katechismus, in der institut. Christ. l. III. c. XX. s. 46. und im Commentare zum Matthäus opp. edit. Genev. t. V. p. 90b.), der aber doch die Annahme, daß unter malo das Neutrum zu verstehen sey, nicht schlechthin zurückweist; so der Heidelbergische Katechismus und die verschiedenen Ausleger desselben; so Piscator. Dieser sagt in den Anmerkungen zu seiner Uebersetzung der Bibel: „Von dem Bösen, d. i. von dem Teufel, welcher hin und wieder der Böse oder Bösewicht genannt wird, als Matth. 13, 19. Joh. 17, 15. 2 Theff. 3, 3. 1 Joh. 2, 13. u. 14. 3, 12. 5, 18. Diese Dollmetschung wird auch bestätigt durch den Gegensatz der Worte, denn diese sind eine Erklärung der ersten (d. i. vorhergehenden) und deshalb ein Stück der letzten sechsten Bitte[a])." Derselben Meinung ist Grotius, der aber auch die Ansicht, daß das Böse gemeint sey, nicht verwirft, und Wetstein. Dieselbe Erklärung haben auch viele lutherische Theologen aufgestellt, z. B. Glassius in seiner philol. sacra p. 773. zu Matth. 6, 13.: „Ne nos inducas in tentationem, hoc est, ne permittas nos induci, tentatio intelligitur diaboli

---

a) Hiermit vergleiche man die Worte Calvin's instit. l. III. C. XX. s. 35., wo er von dem Gebete des Herrn sagt: „Haec orandi seu forma seu regula sex petitionibus constituta est. Nam ne iis accedam, qui septem capitibus distinguunt, facit, quod adversativa dictione interiecta videtur evangelista duo illa membra voluisse inter se colligere, ac si dixisset: Ne tentatione opprimi nos sinas, quin potius nostrae fragilitati opem feras et liberes, ne succumbamus."

Matth. 4, 3. 1 Thess. 3, 5." Erasmus Schmid in vers. N. T. et not.: „Non tam malum abstracte notatur, quam in concreto malus ille Dei et humani generis hostis;" Rösselt (in den exercitatt. ad s. scripturae interpretationem. Hal. 1803. p. 37.), der, nachdem er gesagt, daß bei den Worten τοῦ πονηροῦ an den Satan zu denken sey, hinzufügt: Quod ipsum confirmant verba Christi apud Iohannem c. 17. v. 15.: „Rogo te, ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ. In gleicher Weise Kuinöl, Fritzsche und Olshausen. Nicht alle Stellen, welche Piscator für diese Auslegung anführt, sind beweisend; so nicht 2 Theff. 3, 1—3., denn hier ist eben so unbestimmt als Matth. 6, 13., ob ὁ πονηρὸς oder τὸ πονηρόν, ob malus oder malum gemeint sey, und dürfte es wohl eine zu rasche Annahme seyn, daß wegen des vorhergehenden πονηρῶν ἀνθρώπων auch bei τοῦ πονηροῦ an ein persönliches Wesen müsse gedacht werden. Dieser Art zu beweisen gemäß könnte vielleicht jemand bei Auslegung der eben erwähnten Stelle sich auf Matth. 6, 13. berufen und so eine Verir-Exegese üben, welche den Leser eben so im Kreise herum führt, wie es manche Gesangbücher thun, in welchen es von dem Liede a heißt, daß es nach der Melodie des Liedes b, von diesem aber wiederum, daß es nach der Melodie des Liedes a gehe. Was die auch von Rössel angeführte Stelle, Joh. 17, 15., betrifft, so sollte dieselbe erst nach den Stellen in den Briefen Johannis citirt werden, nämlich nach 1 Joh. 2, 13. u. 14., wo zweimal steht νενικήκατε τὸν πονηρόν, vicistis malignum, und nach 1 Joh. 5, 18. ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ ἑαυτὸν, καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ, omnis qui natus est ex Deo etc. et malignus non tanget eum. Aus diesen Stellen geht hervor, daß es Johanneischer Sprachgebrauch ist, den Satan durch ὁ πονηρὸς zu bezeichnen, und wenn man nun mit denselben noch 1 Joh. 3, 12. combinirt, wo es heißt: *Κάϊν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν*, die Vers 10 aber erwähnten

τέκνα τοῦ θεοῦ und τέκνα τοῦ διαβόλου darauf hinführen, daß auch hier der πονηρὸς so viel als der διάβολος sey, dann erst mag man, wie es auch in solcher Weise von Lücke geschehen, behaupten, daß Joh. 17, 15. vom Satan geredet werde. Daß dieser auch anderwärts im N. T. ὁ πονηρὸς genannt werde, zeigen die von Fritzsche und Olshausen zu Matth. 6, 13. angeführten Stellen Matth. 13, 19. Ephes. 6, 16. vergl. Matth. 13, 38. u. 39.; in der letzten Bitte des Unser Vater fanden ihn mehrere frühere neugriechische und französische Uebersetzungen dieses Gebetes. Die ersteren haben nämlich: ἐλευθέρωσέ μας ἀπὸ τὸν πονηρόν, die letztern delivre nous del (du) malin. Indessen kommt doch auch das Böse, τὸ πονηρόν, im N. T. vor, z. B. Römer 12, 9.: ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρὸν, κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ, Matth. 5, 37. (vergl. Tholuck Ausleg. der Bergpr. S. 301.), vielleicht auch 1 Joh. 5, 19.: ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται, besonders aber 2 Timoth. 4, 18.: ῥύσεταί με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ κ. τ. λ., welche Stelle fast einen Anklang hat von der letzten Bitte des U. V. und in welcher, wie man auch die Bedeutung des πονηρὸν ἔργον näher bestimmen mag (vergl. Tholuck Ausleg. der Bergpr. S. 441.), doch immer nur von Sachen und nicht von persönlichen Wesen die Rede ist. Beiläufig nur werde erwähnt, daß durch eben diese Stelle die Meinung Einiger, als ob das Wort ῥύεσθαι immer nur von Abwehr persönlichen Angriffes und persönlicher Feinde gebraucht werde, widerlegt wird. So wird denn wohl nicht leicht Jemand behaupten, daß Matth. 6, 13. der Teufel mit besonderem Nachdrucke hervorgehoben werde, und schwerlich wird man diese Stelle unter die dicta probantia [a]) erster Ordnung für

---

a) Von einem theologischen Docenten früherer Zeit pflegte einer seiner akademischen Collegen zu sagen, es lese derselbe über die dicta et probantia et non probantia.

das Kapitel vom Satan, dessen persönlicher Existenz und dessen Wirksamkeit zählen, vielmehr zugeben, daß, gesetzt auch es ließe sich als wahrscheinlich erweisen, daß er hier erwähnt sey, er doch nichts weiter bedeute, als das Böse, nämlich den ganzen Complex desselben. Wie nun im Griechischen und Lateinischen a) Beides gemeint seyn kann, der Böse und das Böse, so ist es auch im Deutschen, wenn wir mit dem Heidelbergischen Katechismus, mit Heumann und Michaelis sprechen: Erlöse uns von dem Bösen, oder mit de Wette: vom Bösen. Wenn in diesem vom eine leise sprachliche Hindeutung darauf liegen soll, daß das Böse gemeint sey, so können wir das nur gut heißen, denn auch bei dem Versucher ist es eben das Böse, welches vornehmlich in Betrachtung kommt. „Satanas peccato armatus est in nostrum exitium." Calvin. Wie wenig die älteren reformirten Theologen einen Werth darauf gelegt, daß bei der Bitte: „Erlöse uns von dem Bösen" an den Satan gedacht werde, ergibt sich aus den Worten Calvins: (instit. Christ. l. III. C. XX. S. 46.) „Sive maligni nomine diabolum an peccatum intelligamus quam minimum refert" (vergl. Comment. ad Matth. 6, 13.) und aus den Worten des Zacharias Ursinus (catechet. explicatt. p. 709.): „Mali nomine aliqui hic intelligunt diabolum, alii peccatum, aliique mortem, sed optime comprehenduntur eo omnia mala culpae et poenae sive ea sunt praesentia, sive futura." Auf die Weise hat man also keinen besondern Grund, auf der Meinung zu bestehen, daß Matth. 6, 13. der Satan als persönliches Wesen ausdrücklich hervorgehoben werde; zumal wenn man bedenkt, daß doch im N. T. überhaupt Wort und Gegenstand in

---

a) Die Vulg. übersetzt Matth. 6, 13.: Ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo. — Matth. 13, 19. übersetzt sie den πονηρὸς durch malus, an andern Stellen durch malignus und nequissimus.

einer gewissen schwebenden Unbestimmtheit gehalten werden, insofern als dieser an Consistenz und scharfem Umrisse verliert, wenn er mit Welt, Finsterniß u. s. w. auf eine Linie gestellt wird, oder diese mit ihm, jenes aber sich nicht selten zu einer Bezeichnung des Bösen überhaupt erweitert. Ja es möchte, nach den bisherigen Versuchen zu urtheilen, schwer seyn, aus den Erwähnungen des Satan, welche im N. T. vorkommen, eine in sich gerundete Lehre über denselben aufzubauen. Indem ich mich hierbei auf die Aeußerungen Schleiermacher's berufe (Dogmatik 2te Aufl. 1r Theil §. 44. u. 45.) und besonders daran erinnere, daß, um eine dogmatische Lehre zu construiren, es nicht genug ist, daß man Sprüche sammelt, und sie, weil die vornehmsten Worte in denselben den nämlichen Klang haben, auch wider deren Gleichheit von Seiten des Wörterbuches und der Grammatik unmittelbar nichts einzuwenden ist, sofort und ohne Weiteres in Reih' und Glied stellt, ohne Berücksichtigung aller der übrigen Momente, auf welche eine gesunde Hermeneutik achten lehrt, füge ich nur noch Folgendes hinzu. Es scheint mir sehr erklärlich, wenn in einer Zeit, in welcher von manchen Seiten her auf größeren Ernst in der Lehre gedrungen wird, Mehrere in guter Meinung und ehrlicher Weise, aber doch ohne recht zu wissen, was sie thun, der Neigung zur Paläologie sich hingeben und Meinungen wieder geltend zu machen suchen, die es ihnen schwer fallen dürfte zu rechtfertigen. Und so hat man sich auch nicht zu wundern, wenn in einer Zeit, in welcher das Gefühl von der Macht der Sünde und von unserer Erlösungsbedürftigkeit in vielen Gemüthern lebendiger geworden, Manche sich zur Personification des Bösen geneigter fühlen, dabei aber unvermerkt in dem Satan nicht mehr eine der früheren religiösen Denk- und Sprachweise eignende Bezeichnung der Gesammtheit des Bösen und seiner Macht, sondern ein wirkliches, ein concretes Wesen erblicken, welchem sie

dann, auf eine in mannichfacher Beziehung nicht unbedenkliche Weise, einen unmittelbaren Einfluß auf die Gemüther und das Leben der Menschen zuschreiben. In Hinsicht nun auf solche und um dem nachtheiligen Einflusse zu begegnen, den ihre Meinungen und Ansichten haben könnten, achte ich für gerathen, wenn man im Volksunterrichte, ohne unmittelbare Polemik, die leicht mehr schaden könnte als nützen, die Sache so behandelt, daß einerseits jeder Mißbrauch der Lehre vom Satan, wodurch fleischliche Sicherheit gefördert, der Eifer im Guten und die Wachsamkeit des Menschen über sich selbst vermindert werden könnte, verhütet, andrerseits aber auch nicht etwa mit dem Unkraute der Weitzen ausgerottet, das sittliche Gefühl nicht irgendwie verletzt, der Abscheu vor dem Bösen nicht verringert und der Gedanke, daß dasselbe eine Gefahr drohende Macht sey, nicht aus dem Gemüthe entfernt, überhaupt aber dem frommen Glauben nicht zu nahe getreten wird. Für sehr bedenklich aber halte ich es, wenn man die Lehre vom Teufel, seiner persönlichen Existenz und seinen Einwirkungen in der Weise früherer Zeiten auffrischt und treibt und dieselbe namentlich in der Predigt mit besonderem Nachdrucke hervorhebt. Es drängt sich nämlich sofort die Frage auf, ob denn diese Lehre ein wesentliches, ein ursprüngliches und primäres Moment habe für die christliche Heilsordnung und ob anders als in sehr untergeordneter Weise ein praktischer Gebrauch davon könne gemacht werden. Wenn Morus (Epitome theol. Christianae ed. III. p. 92.) sagt: tanto plus cavendum est a malo et contra nitendum, quum ad omnes eius caussas etiam Satanas accedat, so klingt dies, wie Jedermann fühlt, ziemlich matt und wird auf die Art der Satan als etwas Accessorisches gar sehr in den Hintergrund gestellt. Will man aber auch zugeben, daß, wo der Glaube an den Satan, in der Weise, wie frühere Zeiten ihn gehegt, einmal vorhanden ist, man denselben

benutzen möge, um mit Abscheu gegen die Sünde zu erfüllen, als das Element dessen, der die Menschen haßt und ein Feind Gottes, ja das böseste aller Wesen ist (vgl. Morus a. a. O.), so, daß man dem Hörer oder Leser zuruft: „Fliehe das Böse, denn es macht dich dem Satan ähnlich," so sieht jeder, daß doch hierbei der Abscheu gegen das Böse als solches vorausgesetzt und gefordert wird, und daß diese ganze Lehrweise nur den Vortheil hat, den die Personification gewährt, der aber gewiß zu theuer erkauft würde, wenn man seinetwillen das Dogma von einem Satan aufstellen wollte, der, man weiß nicht recht wie, in das geistige und sittliche Leben der Menschen eingreift, und vor dem sich sicher zu stellen keine specielle Anweisung uns gegeben ist. Denn auch gegen den Satan gibt es keine andern Waffen, als Wachen und Beten, die jeder fromme Christ ohnehin gebraucht, der, eingedenk dessen, was Jac. 1, 13. u. 14. steht, den Ursprung der Sünde aus der Lust ableitet [a]). Ja wenn in den Ermahnungen zum Streite wider den Satan ihm gewöhnlich noch die Welt und die Lüste des Fleisches zur Seite gestellt werden, so sieht man nicht, welche besondere Rücksicht ihm in dem Systeme christlicher Vertheidigung und Abwehr gebühren und durch welcherlei eigenthümliche Mittel man sich vorzugsweise gegen ihn, seine Angriffe und seine Einwirkungen schützen solle [b]), und leicht ist es, hierbei auf die

a) Non est alius modus resistendi diabolo, quam qui est resistendi vitiis, sceleribus, hominibus pravis, per preces, doctrinam christianam, attentionem. Atque adeo interdum resistere diabolo videtur simpliciter significare, resistere malo. Iac. 4, 7., Rom. 16, 20. Morus Epit. theol. Christ. ed. III. p. 93.

b) Definiri nequit, quid et quantum Satanas conferat vel impediat, quousque homines ipsi, et causae, quae in iis vel extra eos sunt, progrediantur, ubi ille incipiat aut desinat. Hinc qui modum ostendere voluerunt, operam perdiderunt, et occasionem contra disputandi aliis praebuerunt. cfr. Morus Epit. theol. etc. l. c.

Bahn einer falschen und abergläubischen Askese zu gerathen. Ja das ist, nach dem, was schon so oft geschehen, zu fürchten, daß mit dem Glauben an den Satan und seine persönliche Existenz, wie ihn frühere Jahrhunderte gehegt, auch allerlei Spuk, Zauberei, Hexerei, Geisterbeschwörungen und Gespensterwesen zurückkehren. Man hat wohl gesagt, eben darin habe das größeste Kunststück des Teufels bestanden, daß er vielen Leuten den Glauben an seine eigene Existenz genommen, um sie dann desto sicherer berücken zu können, man kann aber auch dagegen an das Sprüchwort erinnern, daß man den Teufel nicht an die Wand malen müsse, weil derselbe ein gar schlimmes Gefolge hat. Ich weiß sehr wohl, daß man unter dem Vorgeben, es habe dieselbe kein praktisches Gewicht, manche Wahrheit aus der Summe christlicher Glaubenslehren auszuschließen versucht hat, die einem tiefen religiösen Bedürfniß entspricht, und welche ein rechter Christ sich nicht entschließen wird aufzugeben. Ein solches Verfahren heiße ich keineswegs gut, und eben so wenig kann ich es billigen, wenn man eine Lehre bloß deshalb verwirft, weil sie möglicher Weise mißverstanden und gemißbraucht werden kann. Und so will ich denn, indem ich einerseits behaupte, daß die Lehre von der Existenz des Teufels, wenn sie außer alle Verbindung mit dem religiösen Interesse gestellt wird, zu einem bloß metaphysischen Probleme herabsinkt, mich andrerseits gern belehren lassen, wenn Jemand, nicht mit frömmelndem Geschwätze, wie es in unseren Tagen so oft laut wird, sondern in ernster wissenschaftlicher Weise einmal zeigt, wie das Dogma vom Satan, dessen persönlicher Existenz und dessen Einwirkungen auf den Willen und das Wollen der Menschen eine ursprüngliche und eigenthümliche Beziehung auf die Lehre von der Erlösung habe — eine Beziehung, ohne welche diese Lehre ganz und gar nicht verständlich wäre, ganz und gar nicht bestehen könnte — und wie dasjenige, was

in dem älteren kirchlichen Systeme der evangelischen Kirche vom Teufel gelehrt wird, irgendwie einen Einfluß auf das Verhalten des rechten Christen in der Art haben könne, daß derselbe dadurch zu etwas Anderem bestimmt würde, als dem, was er im Gefühle der Sündhaftigkeit, die uns allen anklebt, auch so thut, und wenn er ferner die Regeln angibt, wie bei einer solchen Annahme des persönlichen Satans und seines noch jetzt dauernden Einflusses, wie wir sie bei Luther und vielen seiner Zeitgenossen finden, dem Aberglauben und der Schwärmerei mit Sicherheit könne vorgebeugt werden. Der Meinung, daß wir eben gegen das Unbekannte um so mehr auf unserer Hut zu seyn Ursache hätten, stellt sich sofort die Frage entgegen, wie denn das anzufangen sey? Wenn das kirchliche System der Dogmatik den Teufel als Miturheber der Sünde darstellt, so wird dadurch der erste Ursprung des Bösen nicht erklärt und eben so wenig jene räthselhaften und furchtbaren Erscheinungen desselben, in welchen es uns wie ein sich aus sich selbst entzündender Brand entgegentritt, und die wir, wenn wir sie etwas Dämonisches im schlimmen Sinne nennen, damit nicht etwa ihrem Entstehen nach erklären, sondern vielmehr als etwas uns Unerklärliches bezeichnen; es liegt aber auch in jener Ansicht der kirchlichen Dogmatik gar keine Anleitung, wie wir den Satan bekämpfen und welche Stellung wir gegen denselben einnehmen sollen. — Daß das Wort des Heilandes und der Apostel hinreichend seyn müsse, uns zur Annahme einer Lehre zu bestimmen, das wird ja nicht nothwendiger Weise von denen geleugnet, welche meinen, das eben sey die Frage, ob die Erwähnungen des Teufels im N. T., welche sie ja keinesweges in Abrede stellen, wenngleich sie dieselben nicht überall da finden, wo dieser oder jener sie antrifft (vergl. Tholuck Ausleg. der Bergpredigt S. 301.), als etwas Doctrinelles anzusehen seyen? ob das N. T. eine eigenthümliche Lehre vom Satan habe aufstel-

len wollen, oder ob es den Ausdruck und die Vorstellung als ein in den Sprachgebrauch und in den Gedankenverkehr damaliger Zeit aufgenommenes Element in der üblichen Weise gebraucht, ohne dieselben genauer zu bestimmen und zu umgrenzen, ohne über Werth und Inhalt derselben etwas Genaueres festzusetzen? Zeugt es übrigens, möchte ich fragen, nicht von größerer Ehrfurcht gegen das N. T., wenn man die Lehre vom Satan in der Weise auffaßt, wie Schleiermacher es gethan, und vor ihm manche andere Theologen, als wenn man mit anscheinendem Eifer für die Schrift sich gar heftig dagegen erklärt, daß der Satan aus dem N. T. solle wegerklärt werden, und nachdrücklich behauptet, daß das Dogma von demselben als ein wesentliches Stück des christlichen Glaubens von Christo und den Aposteln aufgestellt werde, um doch hinterher dasselbe als etwas zu betrachten, woran man eben nicht zu glauben, warum man sich nicht zu bekümmern habe (vergl. Tholuck Ausleg. d. Bergpr. Christi S. 301.). — Die etwa sagen möchten, wer nicht an den Satan, als concretes Wesen, glaube und an dessen Einwirkungen auf den Menschen, aus Furcht, wohin dieser Glaube führen könne, der müsse auch, diesem Grundsatze gemäß, das Wunder aus dem Gebiete der Offenbarung verweisen, die sollten doch bedenken, daß es mit diesem eine ganz andere Bewandtniß hat als mit dem Satan, und daß, während dasselbe eine religiöse Dignität hat, und mit der Idee der Offenbarung, so wie mit den Bedürfnissen des Herzens in inniger Verbindung steht, es schwer seyn möchte, das Gleiche vom Satan und dem Glauben an ihn nachzuweisen. Da übrigens in der evangelischen Kirche die Maxime herrschend geworden, das Wunder auf die Zeit der Offenbarung, nämlich ihres Eintrittes in die Welt, zu beschränken, so könnte vielleicht der Eine oder der Andere meinen, daß auch die Wirksamkeit des Satans nur in jener Zeit hervorgetreten sey, daß aber,



weil Christus die Werke des Satans zerstört (1 Joh. 3, 8.), dieselbe jetzt aufgehört habe. Es mag jetzt unerörtert bleiben, in wiefern ein Geistlicher oder ein Arzt von diesem Gedanken Gebrauch machen könne und solle, um solche zu beruhigen, die vom Satan oder von bösen Geistern in seinem Dienste sich besessen achten. Es gehört dies in das Kapitel von der Lehrweisheit, die man nicht, wie es oft von Theologen aller Parteien geschehen, mit derben Sprüchen sofort für Heuchelei und Lüge erklären darf. In Beziehung auf diese Lehrweisheit und vom praktischen Gesichtspuncte aus, würde ich es für eine gute Auskunft halten, wenn man auf diese Weise dem allzugeflissentlichen Reden über den Satan und über die Wirksamkeit, die er noch jetzt auf die Menschen ausübe, und somit dem Aberglauben und der Schwärmerei Einhalt thäte. Allein Viele werden sich doch diese Auskunft nicht gefallen lassen, Einige darum nicht, weil sie es überall schwer finden, dem Satan, wie das System kirchlicher Dogmatik denselben *schildert*, seinen Platz auf dem Gebiete christlicher Lehre anzuweisen, und weil sie nur die Sprache einer falschen Frömmigkeit darin finden können, wenn Manche, indem sie an die Menge der Besessenen, deren bei den Evangelisten Erwähnung geschieht, indem sie an die Heuchelei und Bosheit der Pharisäer und an das sittliche Verderben des jüdischen Volkes zu Christi Zeit überhaupt erinnern und so das Verschiedenartigste zusammenwerfen, der Meinung sind, daß der Satan eben in jener Zeit noch einmal alle seine Kraft zusammengenommen, um dem Erlöser den Sieg streitig zu machen, Andere deshalb nicht, weil nicht bloß das System kirchlicher Dogmatik ihnen am Herzen liegt, sondern sie auch die Privatmeinungen der Reformatoren, namentlich Luther's, mit einer Art von abergläubischer Verehrung betrachten. Diese nun möchte ich auffordern, sichere Regeln anzugeben, wie dem nicht bloß möglichen, sondern sehr nahe liegenden Mißbrauche der Lehre vom Satan und

seinen Einwirkungen auf die Menschen könne vorgebeugt werden, überhaupt aber möchte ich zuletzt noch fragen: Was kann man sich unter dem Siege des Erlösers über den Satan anders denken, wenn man einen klaren Gedanken mit diesem Ausdrucke verbinden, wenn man nicht in die seltsamsten, die willkürlichsten und abentheuerlichsten Vorstellungen verfallen, ja wenn man nicht Christum als einen bloßen Exorcisten ansehen will, als daß man darin die Gesammtheit siehet aller Wirkungen, welche das erlösende und versöhnende Daseyn des Heilandes zur Tilgung des Bösen überhaupt hat? — Spräche jemand: was hat denn aber jener Glaube an den Satan, wie wir ihn bei Luther finden, diesem geschadet? so könnte man wohl dagegen fragen: was hat er als solcher ihm genützet? Denn wenn derselbe sich mit anderen Wahrheiten verzweigt hatte, ja deren Hülle, Form und Einkleidung war, so dürfen wir doch das Gute, Richtige, was in jenen lag, nicht auf seine Rechnung bringen, auch nicht vergessen, daß es einzelne Auftritte im Leben des Reformators gibt, die nicht gerade von einem vortheilhaften Einflusse jenes Glaubens an den Satan, und insbesondere an die Einwirkungen desselben auf die Menschen Zeugniß ablegen. Ueberdieß ist zu bemerken, daß auch auf geistigem Gebiete ein und dasselbe nicht in gleicher Weise allen schadet, und daß, wie eine kräftige körperliche Constitution das Correctiv in sich trägt für manche Schädlichkeit, so von außen kommt, eben so auch manches Gemüth eine eigenthümliche Kraft besitzt, den Einfluß dieser oder jener irrigen Meinung von sich abzuwehren oder sie doch minder schädlich zu machen. So kann man sich sehr wohl denken, daß es einem so edeln und kräftigen Gemüthe, wie Fichte's, weniger schaden konnte, gesetzt auch daß seine Philosophie das äußere Leben allzusehr verflüchtigte, während eben dieser Idealismus bei manchem Andern bedenklich werden könnte. So war auch ein solcher Glaube an den Teufel,

wie Luther ihn hegte, demselben bei seinem derben und kräftigen Wesen lange nicht so schädlich, als er in unseren Tagen Vielen seyn würde, deren Frömmigkeit von schwächlicher Art ist und Natur. Zu fürchten aber ist, daß der große Eifer, womit Manche von diesen die Lehre vom Teufel und seinem Einflusse hervorheben und treiben, zu so vielem und großem Unfuge führe, daß man sich wohl veranlaßt fühlen könnte, in dieser Beziehung zu beten: erlöse uns von dem Bösen. Wenn aber auch ein so poetisches Gemüth, wie Luther's, zur Personificirung des Bösen sich geneigt fühlte, sollte nicht aus der Art, wie er über den Satan scherzt, ihn verspottet und schimpft, wie Vieles davon man auch auf Rechnung eines kräftigen Glaubens an die Erlösung bringen mag, das geheime Gefühl hervorschimmern, daß der Teufel, wie er gewöhnlich gedacht wurde, etwas Nichtiges und Schattenhaftes sey, ein Gefühl, das sich gleichfalls durch alle die Spöttereien über den Satan hindurchzieht, welche die ernsthaftesten und religiösesten christlichen Völker sich gestatten? —

Gedanken und Bemerkungen.



1.

Bemerkungen

von

D. Gieseler.

1.

Ueber den Priester Johannes.

Was es *eigentlich mit* dem Priester Johannes für eine Bewandtniß gehabt habe, ist nach den neuen eindringenden Forschungen über die Geschichte des östlichen Asiens, die wir besonders dem Herrn Abel Remusat und Isaac Jacob Schmidt verdanken, ziemlich deutlich [a]: dagegen ist das Räthsel noch ungelöset, wie sich ein Wang-Khan in einen Priester Johannes verwandeln konnte.

Nördlich von China, südlich vom Baikalsee, wohnte der tatarische Stamm der Kerait, deren Fürst im Anfange des 11ten Jahrhunderts von einem nestorianischen Missionarius bekehrt seyn, und einen großen Theil seines Volkes nach sich gezogen haben soll [b]. Wie es sich mit dieser Bekehrung verhalten habe, ob der Tatarfürst nur neben

---

a) Eine vollständige Zusammenstellung alles hierher Gehörigen findet man in Ritters Erdkunde Th. 2. Bd. 1. (Aufl. 2.) S. 256. und S. 283 ff.

b) S. Abulpharagius in Assemani Bibl. Orient. T. III. P. II. p. 482 u. 484.

anderen Göttern auch den Christengott zu verehren angefangen habe, wie dieß bei mehreren der späteren Mongolenkhane der Fall war, darüber läßt sich nichts sagen. Indeß erhielt sich das Christenthum, oder was als solches dort Eingang fand, in jener Fürstenfamilie und deren Gebiete. Einer dieser Fürsten im 12ten Jahrh. empfing von dem chinesischen Kaiser den Titel Wang, d. i. König, und verband ihn mit dem gleichbedeutenden tatarischen Khan. Daß aus diesem Titel Wang-Khan durch Mißverstand Johannes Presbyter geworden ist, darüber ist man einig: dagegen sind sehr verschiedene Vermuthungen gewagt, um zu erklären, wie diese Umwandlung erfolgt seyn möge.

Um hier richtig zu verfahren, wird man davon ausgehen müssen, daß die Nachrichten von jenem christlichen Fürsten im östlichen Asien zunächst durch die Nestorianer in das westliche Asien kamen und von da aus sich weiter verbreiteten; daß also der Mißverstand in den durch diesen Gang der Sage bedingten Sprachverhältnissen wurzeln wird. Die Kirchensprache der Nestorianer war die chaldäische, die Sprache des gemeinen Lebens war die damals allgemein im westlichen Asien verbreitete arabische: beide mit einander verwandte semitische Dialekte.

Aus Wang wurde Juchanan, Johann. Es läßt sich darüber nichts weiter sagen, als daß die Orientalen sehr oft einen fremden Namen auf diese Weise in ihre Sprache übertragen, daß sie ihn mit dem demselben am ähnlichsten klingenden Namen ihrer Sprache vertauschen. Hier war zu einer solchen Vertauschung dadurch noch eine besondere Aufforderung gegeben, daß bei dem neuen christlichen Könige doch ein christlicher Name vorausgesetzt werden konnte. In dem Namensvorrathe der Nestorianer lag aber Juchanan, vielleicht Juan abgekürzt, dem fremden Wang am nächsten.

Khan, als mongolischer Fürstentitel, war im 12ten Jahrh. in Westasien noch eben so unbekannt, als er nach dem Vordringen der Mongolen im 13ten Jahrh. bekannt wurde. Dagegen lag in allen semitischen Dialekten das Wort für Priester (כֹּהֵן כַּהֲנָא u. s. w.) im Klange dem mongolischen Khan sehr nahe: und so erzeugte sich bei der Verbreitung der Erzählung in semitischen Dialekten das Mißverständniß, daß der neu bekehrte Juan Kahan ein Priester Johannes sey, fast mit Nothwendigkeit. Nachdem im 13ten Jahrh. der mongolische Titel Khan bekannt genug geworden war, war das Mißverständniß schon in eine Menge anderer Sprachen verpflanzt, in denen die eigentliche Quelle desselben zu entdecken unmöglich war[a]). Obgleich daher Marco Polo und Rubruquis, welche im 13ten Jahrh. das Land des Priesters Johannes besuchten, wohl die Falschheit der früheren Nachrichten erkannten, so wußten sie doch die Quelle des Irrthums nur in den Lügen der Nestorianer zu finden.

Nach dem Occidente kam die Nachricht von dem Priester Johannes zuerst durch die armenische Gesandtschaft, welche 1145 den Papst Eugenius III. aufsuchte, also durch Monophysiten[b]). Obgleich dem Anscheine nach diese gerade nicht Ursache hatten, sich der Eroberung der Nestorianer zu freuen; so wird dieselbe dennoch von ihnen mannichfach ausgeschmückt. Priester Johannes soll von den Magern abstammen, welche schon das Christuskind zu verehren kamen; seine Macht und Reichthümer übersteigen allen Glauben; er soll schon einmal mit großer Macht ausgezogen seyn, um Jerusalem zu erobern, und

a) Im Morgenlande scheint man im 13ten Jahrh. schon den Irrthum erkannt zu haben. Abulpharagius hist. Dynast. p. 280. nennt den Wang-Khan Malek Juhana, übersetzt also Khan richtig durch König.

b) Otto Frising. chron. lib. VII. c. 33.

nur durch den reißenden Tigris aufgehalten seyn. Die Armenier haben dieß ohne Zweifel aus der Sage der sich ihres mächtigen Glaubensbruders gern rühmenden Nestorianer empfangen: es ist aber auch nicht zu übersehen, daß den Abendländern gegenüber alle morgenländischen Christen überhaupt ein Interesse für diese Sage gewinnen mußten. Die Abendländer hatten, seit sie in Palästina die Oberhand gewonnen hatten, alle orientalischen, von alten Ketzern abstammenden Kirchen ihren Ketzerhaß reichlich empfinden lassen: die Hülf- und Machtlosigkeit dieser Christen hatte jenem Hasse auch Verachtung beigemischt. Daher läßt es sich denken, daß die orientalischen Christen den übermüthigen Abendländern gegenüber gern die Macht ihres Priesters Johannes erhoben, und ihnen begreiflich zu machen suchten, daß, wenn das große Reich desselben berücksichtigt werde, die Nestorianer und Jacobiten zusammen eine größere Anzahl bildeten, als Lateiner und Griechen a). Jene armenische Gesandtschaft hatte noch einen besonderen Grund, auf den Priester Johannes Gewicht zu legen. Sie kam, um im Abendlande Beistand gegen die Saracenen zu erbitten. Die Aussicht auf endliche Vernichtung dieser Feinde des Kreuzes, und somit die Bereitwilligkeit der Abendländer, fortwährend ihre Macht gegen dieselben aufzubieten, wurde aber nicht wenig durch die Versicherung gestärkt, daß im fernsten Osten eine christliche Macht, der des Abendlandes gleich, bereit sey, die Ungläubigen auch von der anderen Seite anzugreifen.

So wetteiferten also die orientalischen Christen mit einander, den Priester Johannes zu erheben b). Bei den

---

a) Iac. de Vitriaco hist. Hieros. lib. I. c. 76.: — qui in terra potentissimi Principis, quem Presbyterum Iohannem vulgus appellat, commorantur. Hi omnes Nestoriani sunt cum Rege suo, qui cum Iacobinis plures esse dicuntur, quam Latini vel Graeci.

b) Von ihnen gingen namentlich auch die vorgeblich von dem Prie-

Abendländern fehlte es aber nicht an Empfänglichkeit für diese Sage. Zuerst war es die dieser Zeit überhaupt eigenthümliche Vorliebe für Abentheuerliches, welche durch dieselbe angezogen wurde. Im dreizehnten Jahrhunderte bemächtigte sich aber auch die Unzufriedenheit mit den eigenen Verhältnissen dieses Gegenstandes, um in dem Priester Johann das Ideal eines Königs und Priesters in einer Person, unter dessen Scepter Friede und Gerechtigkeit blühe, im Gegensatze zu dem unheilvollen Kampfe des Priesterthums und Königthums im Abendlande darzustellen. Diese Absicht scheint besonders im Titurel durch. Für den heiligen Gral gibt es im Abendlande keine würdige Wohnung mehr: er zieht in das reine, heilige Land des Priesters Johann.

2.
Ueber die Verbreitung christlich-dualistischer Lehrbegriffe unter den Slaven.

Eine kritisch gesicherte Kenntniß der slavischen Religion dürfte für die Geschichte der christlich-dualistischen Parteien, welche unter den südlichen Slaven sich so sehr verbreiteten, von Bedeutung werden: möchte sie nur bei der Spärlichkeit der Quellen möglich seyn, und möchte sie uns bald gewährt werden!

Im sechsten Jahrhunderte verehrten nach dem Zeugnisse des Prokopius a) die Slaven Einen Gott, den

---

ster Johann an den Papst, die Könige von Frankreich und Portugal, und den griechischen Kaiser erlassenen Schreiben aus, voll des überschwenglichsten Rühmens, s. Petit de la Croix hist. de Genghizcan p. 31. Das letzte ist gedruckt in Assemani Bibl. Orient. T. III. P. II. p. 490 ff.

a) Procopius de bello Goth. III. c. 14. (p. 334. ed. Bonn.): (*Σκλαβηνοί τε καὶ Ἄνται*) *θεὸν μὲν γὰρ ἕνα τὸν τῆς ἀστραπῆς δημιουργὸν ἁπάντων κύριον μόνον αὐτὸν νομίζουσιν εἶναι, καὶ θύουσιν αὐτῷ βόας τε καὶ ἱερεῖα ἅπαντα· εἱμαρ-*

Schleuderer des Blitzes, den alleinigen Herrn aller Dinge, und brachten ihm Ochsen und andere Opferthiere dar. Von einem noch über diesem Gotte waltenden Schicksale wußten sie nichts: sie erwarteten nur von jenem ihre Rettung aus Gefahren, und pflegten daher in bedenklichen Lagen ihm Opfer zu geloben. Außerdem verehrten sie noch geringere Götter, Flüsse und Nymphen, brachten auch diesen Opfer dar, und benutzten die letzteren zu Weissagungen. Im zwölften Jahrhunderte war, nach Helmolds Darstellung, der Slavenglaube im Wesentlichen noch derselbe. Sie glaubten an einen höchsten Gott im Himmel, den Herrn über alles, der aber nur das Himmlische unmittelbar selbst regierte, die irdischen Dinge aber niedern Göttern zur Leitung überlassen hätte, welche von ihm entsprungen wären, und nach dem Grade, wie sie ihm nahe ständen, einen höheren oder geringeren Rang einnähmen. Dieser niederen Götter, welche theils den Wäldern und Gefilden, theils den verschiedenen menschlichen Gemüthsbewegungen vorstanden, gab es eine große Zahl. Der eine Stamm verehrte diese, der andere jene: einige wurden unter Bildern, und zwar unter phantastischen Gestalten, oft mit vielen Köpfen, in Tempeln, andere ohne Bilder in heiligen Hainen verehrt a). Neben

---

μένην δὲ οὔτε ἴσασιν οὔτε ἄλλως ὁμολογοῦσιν ἔν γε ἀνθρώποις ῥοπήν τινα ἔχειν, ἀλλ' ἐπειδὰν αὐτοῖς ἐν ποσὶν ἤδη ὁ θάνατος εἴη, ἢ νόσῳ ἁλοῦσιν ἢ ἐς πόλεμον καθισταμένοις, ἐπαγγέλλονται μὲν, ἢν διαφύγωσι, θυσίαν τῷ θεῷ ἀντὶ τῆς ψυχῆς αὐτίκα ποιήσειν, διαφυγόντες δὲ θύουσιν ὅπερ ὑπέσχοντο, καὶ οἴονται τὴν σωτηρίαν ταύτης δὴ τῆς θυσίας αὐτοῖς ἐωνῆσθαι, σέβουσι μέντοι καὶ ποταμούς τε καὶ νύμφας καὶ ἄλλ' ἄττα δαιμόνια, καὶ θύουσιν αὐτοῖς ἅπασι, τάς τε μαντείας ἐν ταύταις δὴ ταῖς θυσίαις ποιοῦνται.

a) Helmoldi chron. Slav. lib. I. c. 83: Est autem Slavis multiplex idololatriae modus: non enim omnes in eandem superstitionis consuetudinem consentiunt. Hi enim simulacrorum imaginarias formas praetendunt de templis, veluti Plu-



den guten Gott und seine große Familie war aber in den Glauben der Slaven, welche Helmold kannte, noch ein böser Gott eingedrungen, der Urheber des Unglücks, den sie Diabol oder Czernebog nannten. Ich finde weder, daß diesem bösen Gotte, noch daß dem höchsten guten Gotte Tempel erbaut wären: die Götter, welche einen ausgezeichneten Tempelcultus hatten, gehörten zu den von dem guten Gotte entsprungenen Untergöttern. Bei ihren Gastmählern aber weiheten die Slaven die Trinkschale dem guten und dem bösen Gotte, jenem um Gutes zu erhalten, diesem um Böses abzuwenden a). So findet sich allerdings bei den Slaven des 12ten Jahrhunderts ein

---

nense idolum, cui nomen Podaga: alii sylvas vel lucos inhabitant, ut est Prove Deus Aldenburg, quibus nullae sunt effigies expressae. Multos et duobus vel tribus vel eo amplius capitibus exculpunt. Inter multiformia vero Deorum numina, quibus arva, sylvas, tristitias atque voluptates attribuunt, non diffitentur unum Deum in coelis caeteris imperitantem, illum praepotentem coelestia tantum curare; hos vero distributis officiis obsequentes de sanguine eius processisse, et unumquemque eo praestantiorem, quo proximiorem illi Deo Deorum.

a) Helmold I, 52: Invaluit in diebus illis per universam Slaviam multiplex idolorum cultura, errorque superstitionum. Nam praeter lucos atque penates, quibus agri et oppida redundabant, primi et praecipui erant Prove Deus Aldenburgensis terrae, Siwa Dea Polaborum, Radigast Deus terrae Obotritorum. His dicati erant flamines et sacrificiorum libamenta, multiplexque religionis cultus. — Est autem Slavorum mirabilis error, nam in conviviis et compotationibus suis pateram circumferunt, in quam conferunt, non dicam consecrationis, sed execrationis verba sub nomine Deorum, boni scilicet atque mali, omnem prosperam fortunam a bono Deo, adversam a malo dirigi profitentes: ideo etiam malum Deum sua lingua Diabol sive Zcernebog, i. e. nigrum Deum appellant. Inter multiformia autem Slavorum numina praepollet Zuantevith, Deus terrae Rugianorum, utpote efficacior in responsis, cuius intuitu caeteros quasi semideos aestimabant.

Ansatz zum Dualismus, aber durchaus kein ausgebildeter. Czernebog ist so unbedeutend, daß Helmold in der zuerst angeführten Stelle, in welcher er doch einen Abriß der ganzen slavischen Religionslehre geben will, desselben gar nicht gedenkt: von einem bösen Reiche, welches derselbe neben dem Reiche des guten Gottes beherrsche, ist keine Spur; vielmehr beherrscht der gute Gott alles, und hat alle Macht auf Erden an die von ihm entsprungenen Götter vertheilt. Eben so wenig ist zu erweisen, daß von Diabol eine Familie böser Götter ausgehe, wie von dem höchsten Gotte eine Reihe guter Götter. Kurz Diabol erscheint unter den slavischen Göttern als ein Fremdling, der sich noch kein festes Reich gebildet und seine Verhältnisse noch nicht völlig geordnet hat.

Wenn sich nun die Idee eines bösen Wesens, wie aus dem Gesagten hervorgeht, unter den Slaven erst seit der Zeit, wo sie mit Christen in Berührung traten, *entwickelt* hat; und wenn sie dasselbe mit einem von den Christen entlehnten Ausdrucke Diabol nannten; so fragt es sich, ob die ganze Vorstellung nicht erst durch christliche Missionarien unter sie gekommen seyn mag a). Eine Empfänglichkeit für fremde Götter läßt sich auch sonst bei den Slaven nachweisen. Der bedeutendste Gott der Russen Perun war den Preussen entnommen b). Auch Helmolds Angabe,

a) Hinterher finde ich, daß schon Thunmann (Untersuchungen über die alte Geschichte einiger nordischen Völker, S. 304 f.) dasselbe vermuthet, und daß sein Vorredner Büsching (Vorr. S. XXXIV.) die Sache für unzweifelhaft hält. Thunmann bezieht sich namentlich darauf, daß unter den bei Prilwitz gefundenen, und von Masch (gottesdienstliche Alterthümer der Obotriten) beschriebenen slavischen Götterbildern Czernebog in der Gestalt eines Löwen abgebildet sey, wie auch die alten Christen den Teufel als brüllenden Löwen (1 Petr. 5, 8) dargestellt hätten.

b) K. G. Antons Versuch über der alten Slawen Ursprung, Sitten u. s. w. Leipzig 1783. S. 49.

daß der in Rügen verehrte Swantovit ein travestirter heiliger Vitus gewesen sey a), scheint mir nicht so verwerflich, wie sie von Vielen gehalten worden ist. Es läßt sich auch aus andern Quellen erweisen, daß unter Ludwigs des Frommen Regierung Lotharius Rügen eroberte, diese Insel dem heil. Vitus und dem Kloster Corvey schenkte b), und jenem Heiligen zu Ehren eine Kirche daselbst bauete. Als nun das Christenthum nachher wieder ausgerottet wurde, so glaubten die Heiden das höhere Wesen, dem einmal die Insel übergeben war, aus seinem Besitze nicht verdrängen zu dürfen; sondern nahmen es unter die Zahl ihrer Götter auf, als deum terrae Rugianorum (Helmold I, 52). Bei dieser Geschmeidigkeit der slavischen Religion, Elemente anderer Religionen sich zu assimiliren, läßt es sich wohl denken, daß sie auch ihren Diabol erst von den Christen empfangen haben. Es ist bekannt genug, daß die christlichen Missionarien dieser Jahrhunderte Teufel und Hölle sehr stark geltend machten, um die Heiden in die schützende Hürde der Kirche hineinzuschrecken. So könnte bei den Slaven die sinnlich schreckende Gestalt des Teufels sich tief eingeprägt, zugleich aber auch eine gewisse Speculation über den Ursprung der Uebel rege gemacht haben; in deren Folge der Diabol, zwar nicht im christlichen Sinne als ein moralisch böses Wesen, sondern erst nach einer heidnischen Umbildung als Uebel und Unglück sendendes Wesen, Gegenstand einer sühnenden Verehrung geworden wäre. Möglich wäre aber auch, daß die Wirksamkeit der christlich dualistischen Parteien unter den Slaven, von wel-

a) Helmold I, 6. II, 12.

b) S. die Urkunde in Schöttgens Altes und Neues Pommerland St. II. S. 270. So schreibt Saracho, Abt von Corvey 1053 — 1071 in Fuld. codex traditionum Corbei. p. 44. Rugiacensis insulae Slavi ad patrimonium s. Viti spectant, sed ob avaritiam et insolentiam villicorum nostrorum a fide defecerunt.

chen sogleich ein Mehreres, jenes böse Wesen denselben zugebracht hätte. Vor allem wäre wohl zu untersuchen, ob die Idee von Czernebog sich bei allen slavischen Stämmen finde, oder nur bei einigen, und zwar bei solchen, welche mit Christen in nähere Berührung gekommen waren. Meines Wissens läßt sich derselbe nur unter den nordwestlichen Slaven durch Zeugnisse nachweisen; in dem Verzeichnisse der Götter, deren Cultus Wladimir in Rußland zerstörte, findet er sich nicht; eben so wenig vermag ich ihn bei andern slavischen Stämmen aufzufinden.

Das Gesagte soll nur den Wunsch begründen, daß die slavische Religion von Kundigen einer genauern Untersuchung unterworfen werde. An Schriften mit scheinbar sehr genauen Darstellungen fehlt es zwar nicht: bei näherer Prüfung derselben ergibt sich aber eine solche Kritiklosigkeit, und eine solche Masse der willkürlichsten Hypothesen, daß sie nur mit der größten Vorsicht gebraucht werden können. Eine genauere Kenntniß der slavischen Religion und ihrer Entwickelungen dürfte vielleicht auch für die Geschichte der christlichen dualistischen Parteien des Mittelalters nicht ohne Interesse seyn. Ich weise in dieser Beziehung nur auf zweierlei hin, zuerst daß diese christlichen Dualisten unter den südlichen Slaven sehr bedeutenden Eingang fanden, dann daß sich unter denselben neue dualistische Parteien bildeten.

1. So viel wir wissen, fanden christliche Dualisten zuerst unter den Bulgaren Eingang, welche ich hier ohne Weiteres zu den Slaven rechne, da sie zwar andern Ursprungs waren, aber doch ganz die Sprache, Sitten und Religion der Slaven angenommen hatten. Als Petrus Siculus sich unter den Paulicianern in Tephrica aufhielt (868—869), erfuhr er, wie er dieß in dem Schreiben an den Erzbischof der Bulgaren vor seiner historia Manichaeorum erzählt, daß dieselben Missionarien zu den Bulgaren zu senden beabsichtigten. Kurz vorher (um 861) war von

Konstantinopel aus die Bekehrung der Bulgaren mit Erfolg begonnen; bald darauf (866) waren lateinische Geistliche von dem Papste denselben zugeschickt worden, und es waren die ärgerlichen Streitigkeiten zwischen Griechen und Lateinern darüber, welchem Patriarchenstuhle die kaum Bekehrten zufallen sollten, ausgebrochen. Es läßt sich denken, daß dieser Zwiespalt, welcher zwischen den Priestern beider Theile in der Bulgarei zu Ausbrüchen großer Erbitterung führte, überhaupt die kleineren Secten zu Versuchen ermuntern konnte, während desselben für sich Eroberungen zu machen. Eben so läßt sich erwarten, daß von des Konstantinus Kopronymus Zeiten her, welcher bereits Paulicianer nach Thracien versetzt hatte a), einige derselben sich dort erhalten, die Verbindung mit ihren Glaubensgenossen in Tephrica bis jetzt fortgesetzt, und denselben über die Verhältnisse in Bulgarien und die sich dort eröffnenden Aussichten Nachricht ertheilt haben. Immer ist doch aber der Entschluß der Paulicianer, von Tephrica aus Missionarien nach der fernen Bulgarei zu senden, etwas auffallend, und führt zu der Frage, ob sie vielleicht den Nachrichten ihrer thracischen Glaubensbrüder zufolge daselbst einen besondern Anknüpfungspunct für ihre Lehre erwarten durften. Ein solcher wäre der slavische Dualismus gewesen: und die Frage, ob die südlichen Slaven, und insbesondere die Bulgaren, damals schon Dualisten waren, gewinnt also ein besonderes Interesse.

Später war die Zahl der unter dem allgemeinen Namen von Manichäern begriffenen christlichen Dualisten in Bulgarien sehr groß. Ich verweise für das 13te Jahrhundert nur auf Rainer's Zeugniß, welcher da, wo er die Gemeinden der Katharer aufführt, zuletzt Eccl. Bulgariae und Eccl. Duguntliae nennt, mit dem Zusatze: et omnes

a) Cedrenus ad ann. 752. ed. Paris. p. 463.

habuerunt originem de duabus ultimis a). Die nähere Bestimmung der Eccl. Dugunthiae wird dadurch schwierig, weil die Lesart zwischen Dugunthiae, Dugunithiae und Duganicae schwankt. Ich glaube auch annehmen zu dürfen, daß die in den Acten des Katharerconcils von 1167 vorkommende Eccl. Drogometiae, und die in einem Fragmente des 12ten Jahrhunderts bei Vignier genannte Eccl. Druguriae b) sich auf dieselbe Gemeinde beziehen. Nach meiner Meinung ist Eccl. Traguriae gemeint, die Gemeinde in Tragurium, jetzt Trau an der dalmatischen Küste auf einer Insel, durch einen schmalen Damm mit dem festen Lande verbunden. Daß hier eine zahlreiche manichäische Gemeinde war, die zur Zeit Innocentius III. von dem Erzbischofe von Spalatro einmal vertrieben wurde, ersehen wir aus einem Briefe dieses Papstes an den König von Ungarn c); daß der Name Traguria in der Bulgärsprache in Tragunthia überspielt, findet eine Analogie in den doppelten Benennungen einiger Völker, Uroger, Wurugunder; Onoguren, Onogunduren d).

Aber schon im 12ten Jahrh. war die Zahl dieser sogenannten Manichäer unter den südlichen Slaven bedeutend. In den Acten jenes Katharerconciles, welches 1167 unweit Toulouse gehalten wurde, heißt es von den Kirchen dieser Gegenden: Et Ecclesiae Romanae, et Drogometiae, et Melenguiae, et Bulgariae, et Dalmatiae sunt

---

a) Rainerii summa in Martene thesaurus V, p. 1767.

b) S. beide Stellen in meiner Kirchengesch. Bd. 2. Abth. 2. §. 85. not. p.

c) Innocent. III. ad Regem Emericum in Fejér codex dipl. Hungariae II, p. 380: Accepimus, quod, cum nuper Ven. Frater noster Spalatenus Archiepiscopus Patarenos non paucos de Spalatensi et Traguriensi civitatibus effugasset, nobilis vir Culinus Banus Bossinus iniquitati eorum non solum tutum latibulum, sed et praesidium contulit manifestum etc.

d) Joh. Thunmann's Untersuchungen über die Geschichte der östlichen europäischen Völker S. 32.

divisas et terminatas. Romana ist in Raitters Verzeichnisse **Romania**, Thracien. **Drogometia**, wahrscheinlich verschrieben für **Drogonitia**, ist Tragurium. **Melenguia** wird **Melenicum**, jetzt **Melenik** in Macedonien seyn. Alle diese Gegenden waren im 12ten Jahrh. von Slaven bewohnt. Namentlich war aber Bosnien Jahrhunderte hindurch ein Hauptsitz der Manichäer: fast die ganze Bevölkerung gehörte zu dieser Partei, meistens auch die Fürsten des Landes. Beweisstellen dafür auszuheben ist nicht möglich, weil ihrer zu viele sind, man vergl. bes. **Fejér codex dipl. Hungariae vol. III. P. II.** und **vol. IV. P. I. u. II.** Auch unter den im südlichen Deutschlande wohnenden Slaven hatte sich der Manichäismus sehr stark verbreitet. **Pseudo Rainerius c. 3** a) zählt 41 Schulen der Häretiker in der Diöcese Passau auf.

In Beziehung auf diese Erscheinungen drängen sich die Fragen sehr natürlich auf: begünstigte der schon vorhandene slavische Dualismus die Verbreitung dieser christlichen Parteien unter den südlichen Slaven? Oder ist erst von diesen christlichen Dualisten der Dualismus des heidnischen Slaventhums ausgegangen?

2. Es entsprangen auch unter diesen südlichen Slaven eigenthümliche christlich = dualistische Parteien. Daß die Bogomilen unter Slaven und slavischen Bulgaren entsprungen sind, beweiset schon ihr slavischer Name. Sie gingen zunächst von den Eucheten aus, welche Michael Psellus b) schildert. Diese zeigten sich in Thracien, in welchem sehr viele Slaven wohnten, und bieten zugleich eine Eigenthümlichkeit dar, welche sehr stark an das Slaventhum erinnert. Sie beteten nämlich zu dem bösen, wie zu dem guten Wesen, gerade wie nach Helmold die Sla=

---

a) Bibl. max. pp. T. XXV. p. 264.

b) *Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων διάλογος*, s. die Stelle in meiner Kirchengeschichte Th. 2. Abth. 2. §. 94 not. e.

ven ihre Trinkschale dem guten und dem bösen Gotte weiheten. Von den Bogomilen meldet Euthymius Zigabenus ähnliches, obwohl nicht recht mit sich in Uebereinstimmung. Denn nach Sect. 13 rühmten sie sich, daß die Dämonen vor ihnen flöhen, nach Sect. 20 legten sie aber Christo den Ausspruch bei: „Ehret die Dämonen, nicht um von ihnen „Nutzen zu haben, sondern damit sie euch nicht schaden. a)" Diese Dämonenverehrung ist etwas den übrigen dualistischen Christensecten so durchaus Fremdes, daß wir für sie wohl einen heidnischen Ursprung suchen dürfen; und da sich gerade unter den Slaven, unter denen diese Secten entstanden sind, Aehnliches findet, so liegt es sehr nahe, hier einen Zusammenhang anzunehmen.

Indeß nehmen bei den Eucheten und Bogomilen die zwei einander feindlichen Wesen erst die zweite Stelle ein: sie sind von einem höchsten Grundwesen entsprungen. Daß die Slaven ihren Czernebog an Macht dem höchsten Wesen unterordneten, das habe ich schon oben *wahrscheinlich* zu machen gesucht. So könnten sie ein analoges Verhältniß der göttlichen Wesen angenommen haben, und wir hätten dann bei jenen christlichen Parteien einen neuen auf das Slaventhum zurückweisenden Zug entdeckt.

Ich hätte hier leicht irgend eine Ansicht völlig entschieden aufstellen können: indeß wünschte ich durch diese Bemerkungen nur zu einer genauern Erforschung der slavischen Religionsgeschichte aufzufordern.

3.

Ueber Abälard's Sententiae.

Herr Professor Rheinwald hat uns mit der Ausgabe einer Schrift beschenkt, welche er unter der Aufschrift: **Petri Abaelardi Sententiae** in einem Codex der Münchener

---

a) S. die Stellen in meiner Kirchengesch. a. a. O. not. g.

Bibliothek gefunden hat [a]), und beschäftigt sich in der Einleitung mit der Frage: ob Abälard wirklich Verfasser derselben sey; einer Frage, welche durch scheinbar widersprechende Zeugnisse etwas schwierig geworden ist. Der heilige Bernhard nämlich führt zweimal in seinen Klagschriften ein liber sententiarum Abaelardi an [b]), und theilt sogar in einer Stelle einen Abschnitt aus diesem Buche mit. Dagegen leugnet Abälard sehr bestimmt, je eine solche Schrift geschrieben zu haben [c]). Dennoch bezieht sich Walther von St. Victor wieder auf Abälard's tractatus mit dem Titel: Sententiae divinitatis [d]), und gibt sogar den Anfang desselben an. Der innere Charakter der vorliegenden Schrift spricht für Abälard. Sprache und Gedanken sind die seinigen; der Verfasser bezeichnet sich deutlich als Abälard. Das Buch steht endlich in so engem Verwandtschaftsverhältnisse zu Abälard's Introductio, daß es meistens nur ein Auszug aus derselben zu seyn scheint. Dagegen sind die sententiae vollständig vorhanden, während die Introductio nur unvollendet wenigstens bekannt geworden ist, und sind also, wenn sie ächt sind, zur Ergänzung der Abälard'schen Dogmatik wichtig.

Herr Professor Rheinwald ist mit Recht überzeugt, daß diese Schrift wesentlich Abälarden angehört, und meint, sie sey entweder ein von Abälard für seine Vorlesungen verfaßtes Lehrbuch, oder eine von einem Schüler Abälard's aus den Vorlesungen seines Lehrers geschöpfte und mit Hülfe der Introductio vervollständigte Arbeit. Indeß durch keine von beiden Annahmen werden die vor-

a) Petri Abaelardi Epitome theologiae christianae ed. F. H. Rheinwald. Berolini 1835. 8.

b) Epist. 188 ad Episcopos et Cardinales Curiae und Epist. 190 ad Innocentium p.

c) Abaelardi Apologia s. Confessio oder Epist. 20 Opp. p. 333.

d) Gualterus contra IV. Labyrinthos Galliae in Bulaei hist. univ. Paris. II, p. 200.

handenen Schwierigkeiten beseitigt. Denn im ersten Falle, wie konnte Abälard diese Schrift so entschieden ableugnen? im zweiten aber, wie konnte der Verfasser Abälard in der ersten Person reden lassen? Hr. Prof. Rheinwald schwankt zwischen beiden Annahmen. S. 28 scheint er der zweiten entschieden beizutreten: wenn er aber S. 34 nöthig findet, den Titel zu ändern, weil Abälard auf's Bestimmteste erkläre, ein liber sententiarum nicht geschrieben zu haben; so geht er wieder von der Voraussetzung aus, daß Abälard unmittelbarer Verfasser sey. Freilich ist nicht wohl abzusehen, wie die Veränderung des Titels der Authentie des Buchs aufhelfen könne: und es wäre gewiß besser, wenn der Herausgeber den historisch überlieferten Titel nicht mit einem selbstgemachten vertauscht hätte.

Ich erkläre mir die Sache so. Alle die Bücher, welche mit dem Titel: Petri Abaelardi sententiae im Umlaufe waren, waren nichts anders als Hefte, in Abälard's Collegio nachgeschrieben. Er kündigte seine Vorlesungen an als de sententiis, d. i. über die kirchlichen Dogmen, und so überschrieben daher auch seine Zuhörer ihre Hefte. Daß diese Hefte bei der Berühmtheit des Mannes sich auch außerhalb seines Zuhörerkreises verbreiteten, läßt sich leicht denken. Eben so, daß die umlaufenden nicht völlig gleich waren: denn manche Zuhörer kürzten mehr, andere weniger ab; außerdem kam es darauf an, aus welchem Jahre die Hefte waren. Durch diese Annahme erklären sich alle jene auffallenden Erscheinungen. Abälard konnte mit Recht die Autorschaft eines liber sententiarum ablehnen, und sich verbitten, nach Collegienheften beurtheilt zu werden, ungeachtet Bernhard ein solches als Werk Abälard's, und in gewisser Beziehung auch mit Recht, anführt. Es erklärt sich ferner, wie Abälard offenbar in diesem Buche redende Person ist, und Sprache und Gedanken sein Eigenthum. Endlich erklärt sich auch das Verhältniß des Exemplars, welches Bernhard hatte, zu dem

unsrigen. Was nämlich Bernhard aus Abälard's Sentenzen anführt, findet sich nicht wörtlich, aber doch dem Sinne nach in der vorliegenden Ausgabe: wir dürfen wohl annehmen, daß Bernhard's Heft aus einem andern Jahre herrührte, als unser Codex. Walther von St. Victor theilt endlich aus seinem Hefte dieser Sentenzen folgenden Anfang mit: Omnes sitientes venite ad aquas, et bibite amici, inebriamini carissimi caet. Offenbar ist dieß der Anfang der Rede, mit welcher Abälard seine Vorlesungen eröffnete. Der Schreiber unseres Codex hat die Eröffnungsrede nicht nachgeschrieben.

2.

Kommt Lukas wirklich in der Apostelgeschichte vor?

Von
Melchior Ulrich,
Privatdocenten der Theologie in Zürich.

Die Frage mag etwas auffallend scheinen, da bis dahin allgemein a) angenommen wurde, daß in denjenigen Stellen, in welchen die erste Person des Pluralis in der Apg. eintritt, Lukas sich selbst stillschweigend einführe, also einer der Begleiter des Paulus auf mehreren seiner Reisen gewesen sey. Die hier folgenden Bemerkungen sollen dazu dienen, diese Annahme etwas schwankend zu machen.

---

a) Mit Ausnahme von De Wette, der in seiner Einleitung in's N. T. 2. Aufl. p. 205. sagt: Es bleibt noch die Möglichkeit übrig, daß jene Stellen, wo der Erzähler von sich selber als Theilnehmer der Geschichte redet, einer fremden, von ihm eingeschalteten, Denkschrift angehören.

Uebrigens ist Schleiermacher in seinem Collegium über die Apostelgeschichte der erste, der einige Zweifel über diesen Punkt auf die Bahn gebracht hat. Da ich aber nicht weiß, in was für einer Gestalt seine Vorlesungen über die Apostelgeschichte dem Drucke übergeben werden, auch nicht, ob er seit 1826 seine Ansichten geändert, so erlaube ich mir, darüber einige Zeilen zur Prüfung vorzulegen. Mit Bestimmtheit könnte ich zwar nicht sagen, wieweit eigentlich Schleiermacher in seinen Behauptungen gegangen ist, da ich nur einige Excerpten aus seinen Vorlesungen besitze, und, auf die Grundlage von diesen hin, dann für mich weiter fortgebaut habe. Immer kann man aus diesen Bruchstücken ungefähr sehen, was für Ansichten Schleiermacher über die Apostelgeschichte hatte.

Mit Namen kommt Lukas nirgends in der Apostelgeschichte vor; wohl aber soll er auf der zweiten Bekehrungsreise des Paulus zuerst in Troas zu ihm *gestoßen* seyn, da von dieser Stadt an plötzlich die erste Person Pluralis eintritt, Apg. 16, 10. Dabei erregt aber einigen Zweifel, daß bis dahin alle die Personen, die als Begleiter des Paulus erscheinen, immer mit Namen eingeführt werden, was auch natürlich ist, und schon der Deutlichkeit und Vollständigkeit wegen nicht fehlen darf. Nur sich selbst sollte Lukas, wohl aus Bescheidenheit, stillschweigend eingeführt, und diese seine Theilnahme bloß durch den Gebrauch der ersten Person Pluralis angedeutet haben. Dieß ist noch um so weniger wahrscheinlich, wenn wir das Verhältniß des Lukas zur Apostelgeschichte, wie es sich theils aus der Anlage derselben ergibt, theils auch aus seiner Vorrede zum Evangelium, die ja auch auf die Apostelgeschichte, als den zweiten Theil, anwendbar ist, näher in's Auge fassen. Da erscheint Lukas nur als der Anordner und Zusammensteller der einzelnen Erzählungen und Tagebücher, die ihm auf diesem oder jenem Wege, sey es schriftlich oder mündlich, zugekommen, indem jede einzelne

Erzählung ursprünglich ein Ganzes für sich ausmachte, und zu einem besondern Zwecke geschrieben wurde. Aber auch diese Ansicht über die Apostelgeschichte bei Seite gesetzt, da noch darüber gestritten werden kann, ob sie die richtige sey, so ist schon aus dem andern Grunde auffallend, warum Lukas sich nur stillschweigend einführen sollte. Denn z. B. bei der ersten Bekehrungsreise wird ausdrücklich gesagt Kap. 13. Apg., daß Paulus dieselbe mit Barnabas unternommen, Kap. 13, 2, ja überdieß bemerkt, Kap. 13, 5, daß sie den Markus mitgenommen; und als dieser sich wieder von ihnen trennt, wird auch dieß angeführt, Kap. 13, 13; dann bei der Reise zum Convent werden K. 15. die Begleiter des Paulus ebenfalls aufgezählt, Kap. 15, 2. Ferner bei der zweiten Bekehrungsreise wird ausdrücklich bemerkt, daß sich Paulus von Barnabas getrennt, dagegen aber den Silas mit sich genommen, Kap. 15, 40. Und als nun Timotheus sich an sie anschließt, Kap. 16, 1, wird auch dieses genau berichtet. So weiter Apg. 18, 18. u. s. f. Nur Apg. 16, 10 sollte, im Gegensatze von Kap. 16, 1, eine Ausnahme bilden, und Lukas hier stillschweigend als Gefährte hinzutreten, aus keinem andern denkbaren Grunde, als weil plötzlich die erste Person Pluralis eintritt. Betrachten wir aber die Erzählung etwas näher, so wird sich vielleicht ein anderes Resultat ergeben. Dieselbe fängt wohl Kap. 15, 40 an, ohne weitere Einleitung, wenn nicht Kap. 15, 36—39 als solche angesehen werden will. Der Anfang derselben beabsichtigt, die Anschließung des Timotheus an den Paulus zu berichten. Daher Kap. 15, 40. 41. nur allgemeine Sätze, über Timotheus dann weitläufiger Kap. 16, 1—3. So wie dieser hinzutritt, bilden die drei, Paulus, Silas und er, eine Gesellschaft, und es folgt ganz natürlich der Pluralis V. 4. Aber nun fragt sich, warum Kap. 16, 10 auf ein Mal die erste Person Pluralis, da bis zu diesem Vers immer die 3. Plur. steht? Schleiermacher stellt folgende Erklärung darüber auf. Er nimmt

an, in dem Berichte, den Lukas über diese Reise erhalten, sey ursprünglich schon Kap. 16, 4 die 1. Plur. gewesen, Lukas habe sie aber bei Einfügung derselben in die Reihe der andern Erzählungen in die 3. Person umgewandelt; da ihm aber diese Abänderung zu lästig geworden, habe er V. 10 ff. die erste Person stehen lassen. Es ließe sich dagegen sagen, daß eigentlich nur noch ein Paar Male hätte abgeändert werden müssen, nämlich V. 10. 11. 12. 13. 15. 16. 17, so wäre dann alles ganz übereinstimmend gewesen. Sollte daher diese Erklärung weniger genügen, so könnte man sich die Sache auch so denken. Lukas änderte im Anfange der Erzählung V. 4 ff. die erste Person in die dritte ab, vergaß es dann aber später, besonders wegen der Unterbrechung, die V. 9 verursachte. Freilich hätte ihm dieses beim nochmaligen Durchlesen der Erzählung auffallen müssen. Indessen auch zugegeben, daß keine dieser beiden Erklärungen hinlänglich befriedige, so werden wir doch aus der näheren Betrachtung dieser Erzählung sehen, daß auf alle Fälle von Lukas nicht die Rede seyn kann, ja wir werden im Gegentheile mit ziemlicher Gewißheit schließen können, von wem ursprünglich diese Erzählung herrühre, und ist dann dieß Resultat gewonnen, so ist es ziemlich Nebensache, wie diese plötzliche Abänderung der dritten Person in die erste Pluralis zu erklären sey, und es kann dieses dann als eine Aufgabe zur Uebung des Scharfsinnes hingestellt werden.

Diese Erzählung, die, wie schon gesagt, wahrscheinlich Kap. 15, 40 beginnt, hat nach der Anzeige, daß Timotheus unter die Zahl der Begleiter des Paulus aufgenommen worden, den Hauptzweck, die Vorfälle in Philippi in allen ihren Einzelnheiten zu berichten. Darum ist auch die Reise, die Paulus und Silas in Gemeinschaft mit dem Timotheus machten, nur ganz kurz angedeutet V. 4—11. Hingegen erstreckt sich der Bericht über die Vorfälle in Philippi von V. 12 bis Ende des Kap. So lange nun diese

drei als Gesellschaft auftreten, und weder Paulus besonders hervortritt, noch die Andern in den Hintergrund zurücktreten, steht die erste Person Pluralis. So V. 4. 6. 7. 8. ursprünglich; dann ferner V. 10. 11. 12. 13. 15. 16. V. 17. wird schon Paulus von seinen Begleitern getrennt, weil das Folgende besonders auf ihn Bezug hat. Und nun tritt V. 18. Paulus allein handelnd auf, und wird V. 19. nebst Silas ergriffen. Wäre nun Lukas hier mit gegenwärtig gewesen, so hätte durchaus die Deutlichkeit und Vollständigkeit erfordert, zu bemerken, was aus Timotheus und ihm selbst bei diesem Anlasse geworden. Oder wenn er auch als Referent über sich selbst stillschweigend hätte weggehen wollen, so hätte er doch wenigstens anzeigen sollen, daß den Timotheus nicht dasselbe Schicksal getroffen. Von allem diesem steht aber nichts. Dieß läßt sich bloß dann erklären, wenn wir den Lukas ganz aus dem Spiele lassen. Hingegen wird es uns weniger auffallen, von Timotheus nichts erwähnt zu sehen, da dieser als Neuling im Hintergrunde stand, und daher, als nicht mit handelnd, die Aufmerksamkeit der Philipper weniger auf sich zog. — Von V. 20. an treten nun bloß Paulus und Silas in den Vordergrund, und war auch der Erzähler noch im Anfange selbst Augenzeuge, so konnte dieß doch nicht mehr der Fall seyn von V. 25. an, wo er das Vorgefallene nur aus dem Munde des Paulus oder Silas erfahren konnte. Es zeigt sich auch gleich eine Ungenauigkeit in der Erzählung, die wohl zu begreifen, wenn der Erzähler nicht selbst Augenzeuge von etwas ist, sondern es nur von Andern erzählen hört. So besonders V. 30—34. Dann auf die erste Hälfte von V. 30. folgte wohl in der Wirklichkeit unmittelbar, was erste Hälfte V. 33. berichtet wird, dann wahrscheinlich erste Hälfte V. 34, darauf zweite Hälfte V. 30, hernach V. 31 und 32, dann zweite Hälfte V. 33, und endlich zweite Hälfte V. 34, so daß sich die Sache so stellen würde: Und er

führte sie hinaus, und nahm sie zu jener Stunde der Nacht, und wusch ihnen die Striemen ab, und führte sie in sein Haus hinauf, und setzte ihnen ein Mahl vor, und sagte: Ihr Herren, was muß ich thun, damit ich gerettet werde? Sie aber sagten: Glaube an den Herrn Jesum Christum, und du wirst gerettet werden, du und dein Haus. Und sie verkündigten ihm das Wort des Herrn und Allen in seinem Hause; und er wurde getauft und alle die Seinigen alsobald, und frohlockte mit dem ganzen Hause, nachdem er an Gott gläubig geworden.

Und fragen wir nun, von wem rührt wohl diese Erzählung her? so ist nach dem bisher Gesagten die einfachste Antwort: nicht von Lukas, der gar nicht gegenwärtig war, sondern von Timotheus, von dem dann Lukas auf irgend eine Weise den Bericht über die Vorfälle in Philippi erhalten hatte, weßwegen er zuerst die Aufnahme von jenem in die Gesellschaft des Paulus meldet, Kap. 16, 1—3. Nur so läßt sich erklären, warum der Referent V. 19. nichts von Timotheus sagt, sondern nur anführt, was den Paulus und Silas betroffen, nur so die Ausführlichkeit dieser Erzählung sich begreifen, da Timotheus anfangs selbst Augenzeuge war, und das Uebrige gleich von Paulus oder Silas erfuhr. Also wäre das Resultat: Lukas traf nicht in Troas mit Paulus zusammen, und blieb auch nicht in Philippi zurück. Woher Lukas die folgende Erzählung Kap. 17. habe, berührt uns hier nicht.— Lukas soll nun zum zweiten Male zu Paulus gestoßen seyn Apstlgesch. 20, 5. aus keinem anderen Grunde, als weil dort plötzlich wieder die erste Person Pluralis eintritt; und diese Annahme scheint dadurch bestätigt zu werden, weil er in derselben Stadt wieder mit Paulus zusammentrifft, in welcher man ihn zuletzt mit demselben zu finden glaubt, in Philippi. So wahrscheinlich aber diese zufällige Uebereinstimmung jene Annahme zu machen scheint, so wird sie doch zweifelhafter, wenn wir diese Stelle näher betrachten, zumal wir erwiesen zu haben glauben, daß

Lukas nicht mit Paulus in Troas zusammengetroffen, und nach Philippi mit ihm gereist sey, Apg. 16. Es werden nämlich die Begleiter des Paulus aufgezählt auf seiner Reise von Hellas nach Asien, Kap. 20, 4. Jeder von ihnen wird näher bezeichnet, nur der letzte nicht, Timotheus; gerade wie es ein Erzähler macht, der die Anderen, die er zu erwähnen hat, so deutlich, als nöthig ist, charakterisirt, hingegen sich selbst so einfach als möglich, und nur, so weit es die Genauigkeit und Vollständigkeit erfordert, bezeichnet, und ganz bescheiden hintennach stellt. Aber, wird man einwenden, Timotheus steht ja nicht zuletzt; es folgen noch zwei Andere. Allerdings. Aber die beiden Andern, die nachfolgen, gehören nicht in dieselbe Classe mit denen, deren Aufzählung mit dem Namen des Timotheus schließt; sie waren nicht Mitbegleiter, *συνείποντο τῷ Παύλῳ*, bis nach Asien, sondern sie bilden eine besondere Classe für sich. Dieses deutet nicht so sehr das *δὲ* an, das ja auch nach *Θεσσαλονικέων* steht, als vielmehr das *οὗτοι* mit seinem Satze. Denn dieses bezieht sich wohl nicht auf alle bisher genannten, sondern bloß auf die beiden zuletzt angeführten *Ἀσιανοί*. Bezöge es sich auf die ganze Gesellschaft, so würde sich der sonderbare, sich selbst aufhebende, Satz ergeben: Es begleiteten den Paulus die und die, sie gingen voran, und erwarteten uns, nämlich den Paulus und mich. Das kann ja nicht seyn, sondern ein Theil der Gesellschaft reiste mit ihm, zwei gingen voran und erwarteten die Anderen in Troas. Möglich, daß sie aus dem Grunde nach Asien voran gingen, weil dieß ihr Vaterland war (*Ἀσιανοί*), um auf die unerwartete (V. 3.) Ankunft des Paulus vorzubereiten. Diese Abtheilung in zwei Classen wird auch noch bestätigt durch V. 6., wo das *ἡμεῖς δὲ* einen Gegensatz bildet zu dem *οὗτοι*, und auf die geht, welche *συνείποντο*, hingegen *ἤλθομεν πρὸς αὐτοὺς* auf die *οὗτοι*, die nach Troas vorangegangen waren. Nehmen wir also diese Construction an, und ich sehe nicht, was uns daran

hindert, so erscheint die oben aufgestellte Behauptung als begründet, und wir erlauben uns, in dem Referenten auch hier, wie in der früheren Erzählung, den Timotheus zu erkennen, von dem uns ein vollständiges Tagebuch vorliegt, und der sich auf die genannte Art einführt. Allenthalben, wo die erste Person Pluralis eintritt, ist also Timotheus als redend zu denken, von Lukas dagegen keine Spur zu finden; er müßte sich denn ganz stillschweigend, und wie es sich für einen Referenten, der klar und genau seyn will, gar nicht geziemt, eingeführt haben. Auch bei diesem Berichte, wie bei dem früheren, finden wir die erste Person Pluralis nur, wenn Paulus nicht besonders vor seinen Begleitern hervortritt, sondern mehr die Reisegesellschaft als solche in Betracht kommt. So V. 5—15. Dann handelt es sich allein um den Paulus, bis Kap. 21, 1 die erste Person Pluralis wieder eintritt bis zur Ankunft in Jerusalem, V. 17., wo dann die Reisegesellschaft als solche aufhört, und Paulus die Hauptperson der *Relation* ist. Erst Kap. 27., bei der Abreise des Paulus von Cäsarea nach Rom, tritt uns wieder die erste Person Pluralis entgegen. Was ist nun wahrscheinlicher, anzunehmen, daß dieser Bericht über die Fahrt des Paulus nach Rom von Jemandem herrühre, der schon genannt ist, und durch die Art, wie er eingeführt wird, sich als Erzähler kund gibt, oder festzusetzen, Lukas trete auch hier wieder stillschweigend ein? Nein, auch hier ist wohl am einfachsten Timotheus zu verstehen, von dem alles herrührt, was wir Apg. Kap. 20. bis Ende der Apostelgeschichte haben, wo alles in der genauesten Verbindung steht, und namentlich Kap. 27. genau mit Kap. 26. zusammenhängt, eine Art Tagebuch, das mit großem Detail ausgeführt ist, mit Ausnahme der zweijährigen Gefangenschaft in Cäsarea, Kap. 24, 27. Also begleitete Timotheus den Paulus nach Rom, und zwar mit noch einem Gefährten, Kap. 27, 2., Aristarchos, und die erste Person Pluralis erscheint bis zur Ankunft in Rom, Kap. 28, 16. Auf diese Art haben wir

nicht nöthig, den Timotheus später nach Rom kommen zu lassen, damit er zur Zeit der Abfassung des Briefes an die Kolosser bei Paulus sey, Kol. 1, 1., sondern er war gleich von Anfang an bei ihm, ja er kam mit ihm nach Rom. Daß er im Briefe an die Epheser, der ohne Zweifel vor dem Briefe an die Kolosser geschrieben ist, nicht angeführt wird, hat seinen Grund darin, weil dieser ein Kreisschreiben ist. Also alle die angeführten Stellen unbefangen betrachtet, haben wir keine Andeutung, daß Lukas einer der Begleiter des Paulus gewesen; im Gegentheil alles weist darauf hin, in den Stellen, wo die erste Person Pluralis eintritt, den Timotheus als Referenten zu erkennen, von dem Lukas die Erzählungen und Tagebücher erhielt, wahrscheinlich während seines Aufenthaltes in Rom, wenn dieser Lukas der ist, welcher Kol. 4, 14. vorkommt. Daß über den Aufenthalt in Cäsarea keine weiteren Nachrichten sich vorfinden, kann davon herrühren, daß vielleicht Timotheus während dieser Zeit nicht bei Paulus war, sondern erst bei seiner Abreise wieder zu ihm kam.

3.

Noch ein Wort zum literarischen Theile der neuerlich verhandelten Dekalogfrage.

Von

Z ü l l i g.

Es trifft sich, je zufälliger, um so sonderbarer, daß in dem ersten Hefte dieses Jahrganges, in zwei durchaus von einander unabhängigen Aufsätzen, über denselben Gegenstand verschieden referirt wird. In meiner Abhandlung: für die calvinische Eintheilung und Auslegung des Dekalogs, habe ich, S. 62, behauptet,

daß, seit dem Pseudo-Jonathan, alle Juden, ohne Ausnahme, die Worte לא־יהיה לך אלהים אחרים על־פני als den Anfang des zweiten Gebotes lesen, folglich, nach dem gebotenen Jehovadienst, als ihrem ersten Gebote, das Verbot der Abgötterei und des Bilderdienstes als das zweite Gebot aufstellen; und gerade in demselben Hefte widerspricht Dr. Köster dieser Angabe, indem er in seinen höchst interessanten: Bemerkungen zum A. T. aus dem Buche Cosri, Seite 163, sagt, daß in diesem Buche, 1, §. 89. der Dekalog so gezählt werde, daß das Verbot der Abgötterei das erste, das des Bilderdienstes das zweite Gebot sey, was um so mehr auffalle, da sonst die Rabbinen, denen Augustin und Luther gefolgt seyen, beide Gebote nur als eins zählen. — Wegen ihres Conflictes mit der entgegengesetzten Behauptung der unmittelbar voranstehenden Abhandlung darf nicht unbemerkt bleiben, daß diese Worte eine doppelte Unrichtigkeit enthalten. Erstens trennt zwar kein einziger Rabbine, wenn es nicht der Verfasser des Buches Cosri thut, das Verbot der Abgötterei von dem des Bilderdienstes, aber kein einziger verbindet auch den Anfang des Gesetzes mit den Worten von der Abgötterei und vom Bilderdienste zu Einem Gebote, so daß also Augustin und Luther, indem sie dieß thun, den Rabbinen nicht folgen; zweitens ist es auch wirklich in der angeführten Stelle des Buches Cosri (nach Burtorfs Ausgabe S. 46.) hierin nicht anders als bei allen anderen Rabbinen, sondern es heißt da wörtlich so: „das erste Gebot fordert den Glauben an Gott; das zweite enthält die Warnung vor der Verehrung fremder Götter und vor der Anfertigung von irgend einem Bildniß, Gleichniß, Modell, überhaupt vor aller Verkörperung Gottes." — Daß diese Kleinigkeit das Verdienst jener gelehrten Abhandlung nicht beeinträchtigen kann, versteht sich von selbst.

Recensionen.



P. W. van Heusde (Professor in Utrecht), die Sokratische Schule oder Philosophie für das 19te Jahrhundert (de Socratische School, of wysbegeerte voor de negentiende eeuw); Utrecht bei J. Altheer, 3 Theile. 1834 u. 1835.

Unter dem Titel „Sokratische Schule" hat der berühmte Verfasser, bekanntlich eine Zierde seines Vaterlandes, besonders im philologischen und philosophischen Fache, ein umfassendes Werk geliefert, worin er nicht sowohl eine Darstellung der Denkweise des Sokrates und Platon, als vielmehr an der Hand sokratischer und platonischer Weisheit eine Darstellung der Philosophie überhaupt, namentlich in ihrer Beziehung auf das Leben und auf die Bedürfnisse unserer Zeit, zu geben bezweckt. Als ein Mann, dem die höchsten Interessen der Menschheit am Herzen liegen und dem die Weisheit der Schule nur einen Werth hat, wenn sie wohlthätig auf's Leben wirkt, faßt Herr van Heusde auch das Verhältniß der Philosophie zur Religion, insbesondere zur christlichen, in's Auge, und dieß ist es, was uns veranlaßt, von diesem ausgezeichneten Werke, von welchem auch eine deutsche Uebersetzung zu hoffen steht, Nachricht in den theolog. Studien und Kritiken zu geben. Es freut uns, durch die Mittheilung eines holländischen Gelehrten, des Herrn L. J. F. Janssen, Conservator am archäol. Mu-

seum in Leyden, welcher die nachfolgenden Stücke des van Heusdischen Werkes für uns übersetzt hat, dazu in den Stand gesetzt zu seyn, und es möge bei dieser Gelegenheit gesagt seyn, daß es nur eine Folge äußerer Umstände, aber nicht Mangel an gutem Willen und aufrichtiger Anerkennung ist, wenn wir von ausländischer, namentlich holländischer Litteratur seltener Mittheilungen machen, und daß wir dieß gern häufiger thun würden, wenn wir von dorther noch reichlichere Unterstützung durch Auszüge und übersichtliche Berichte fänden. Wobei freilich auch nicht zu vergessen ist, daß gerade im theologischen Fache das deutsche Vaterland eine Fülle von Material darbietet, welche es schwer macht, darüber hinweg zum Ausländischen zu kommen.

Wir wollen zuerst mit einigen Worten den Inhalt des vorliegenden Werkes andeuten und dann die Auszüge mittheilen, welche den Theologen und den denkenden Christen überhaupt vorzugsweise interessiren können. Der erste Theil umfaßt Untersuchungen 1) über das Schöne und die demselben entsprechenden Vermögen und Thätigkeiten des Menschen, über die schönen Künste, sowohl im Allgemeinen, als im Besonderen über Musik, Poesie, die bildenden Künste und das innere Verhältniß der verschiedenen Kunstgebiete; 2) über das Wahre und das Erkenntnißvermögen, über die Wissenschaften, theils ihrem Princip und Wesen nach, theils in ihrer Ausbildung in einzelnen Fächern, namentlich in den mathematischen und physikalischen Wissenschaften; 3) über die Verbindung der Künste und Wissenschaften unter einander, und hierbei zugleich über die Bildung und Erziehung des Menschen. Der zweite Theil beschäftigt sich vorzugsweise mit den sogenannten moralischen und positiven Wissenschaften, mit Jurisprudenz, Staatswissenschaft und Theologie, besonders aber mit Ethik, Philosophie und Geschichte, und entwickelt ihre Natur und ihre Principien. Der dritte Theil geht dann auf das metaphysische

Gebiet über und behandelt vorzugsweise das Verhältniß der philosophischen Erkenntniß der alten Welt zur Religion, zum Christenthume. Hier bemüht sich der verdiente Verfasser, besonders jüngere Theologen auf den rechten königlichen Weg ihres Studiums hinzuleiten, und er thut dieß sogleich auf eine treffliche Weise, indem er sie in kräftiger Rede auf das Sokratische: erkenne dich selbst! — hinweist. Die Erhabenheit der christlichen Offenbarung zunächst voraussetzend, wirft er sich die beiden wichtigen Fragen auf: erstlich, wie weit haben es die Alten in der Erkenntniß religiöser Wahrheit gebracht? zweitens, auf welchem Puncte sind sie stehen geblieben im Gegensatze gegen die höhere Vollendung im Christenthume? Hier wollen wir den Verfasser selbst reden lassen.

I. Wie weit erstreckt sich die religiöse Erkenntniß in der alten Philosophie?

1. Ursprung der Religion. Zufolge der Fabel des Prometheus, so wie Platon uns dieselbe vorstellt, ist Religion etwas Göttliches im Menschen. Nachdem der Mensch, so heißt es bei ihm, den Kunstsinn bekommen hatte, fing er an, Altäre und Statuen für die Götter zu errichten. Denn, fügt die Fabel hinzu, etwas Göttliches war ihm zu Theil geworden. In den Gesprächen, die der atheniensische Fremdling auf Kreta mit Klinias und Megillus führt, sagt der Fremdling: „auch erinnerst Du Dich, wie voll Jammer und Elend das menschliche Leben ist; aber die Götter, über das unglückliche Menschengeschlecht sich erbarmend, haben den Menschen gewisse Erholungszeiten vom Unglücke geordnet, nämlich die Feste, damit sie wechselseitig das Ihrige den Göttern darbringen könnten a)." — Dieses ist, wie wir schon bemerkten, ein ganz anderer Ursprung der Religionen unter den Völkern als der, den so viele spätere Phi-

a) Siehe Th. I. S. 101.

losophen, die nur einer gewissen Nothwendigkeit, Furcht und Angst das Wort redeten, entdeckt zu haben glaubten. — Wie viel mehr nun stimmt dieß nicht mit den Principien unseres Glaubens! Und hieraus läßt sich die Frage erklären, die zur Erforschung aller theologischen Wissenschaften von so hohem Gewichte ist: was die Religion, bei dem Menschen, seinem Wesen und seiner Anlage nach, erstreben soll?" — S. 160. und 161. —

2. Tendenz und Endzweck der Religion. Bei unserer vorangehenden Untersuchung, auch bei der über den Ursprung der Religion, haben wir die Worte des Sokrates an Glaukon berücksichtiget: aber, o Glaukon, dorthin — auf die Seele des Menschen und seine ursprünglichen Anlagen — müssen wir unsere Blikke richten! Doch hier will ich Euch, zur Beantwortung der aufgeworfenen Frage, die ganze Stelle vortragen. Der Gegenstand des Gespräches ist die Unsterblichkeit der Seele. Sokrates hatte mit seinen jungen Freunden, Glaukon und Adimant, die Untersuchung vorgenommen, ob gerecht seyn hinreichend sey zur Glückseligkeit. „Aber, o Glaukon, fährt er fort, um dieses richtig zu beurtheilen, muß man die Seele sehen, wie sie in Wahrheit ist, nicht wie sie besudelt ist durch die Gemeinschaft mit dem Leibe und durch andere Uebel, wie wir sie jetzt nur sehen; sondern so wie sie ist, wenn sie sich gereinigt hat, so müssen wir sie genau mit dem Verstande zu durchschauen suchen. Jetzt haben wir zwar nach der Wahrheit von ihr geredet, wie sie gegenwärtig erscheint, aber wir sahen sie nur in einem solchen Zustande, wie die, welche den Meergott Glaukos ansichtig werden, denselben betrachten und beurtheilen: nicht leicht möchten diese sein früheres Wesen wieder erkennen, weil sowohl seine alten Glieder zerbrochen und zerrieben und auf alle Weise beschädigt sind, als auch ihm ganz Neues zugewachsen, in Muscheln, Tang und Gestein; so daß er eher einem Ungeheuer ähnlich sieht,

als dem, was er seinem Wesen nach ist. Eben so nun haben wir auch unsere Seele gesehen, von tausenderlei Uebeln elend zugerichtet. Aber, o Glaukon, dorthin müssen wir unsere Blicke richten. Wohin? — Auf das philosophische, ihr einwohnende, Wesen, und wir müssen darüber sinnen, wonach dieses trachtet und mit welchen Dingen es sich zu vereinigen strebt, als dem Göttlichen, Unsterblichen und Immerseyenden verwandt, und wie sie seyn würde, wenn sie dieses ganz und gar erstreben könnte, von diesem Antriebe emporgehoben aus der Meerestiefe, in der sie sich jetzt befindet, und das Gestein und Muschelwerk abschüttelnd, welches ihr jetzt, da sie sich mit Irdischem ernähret, durch irdische Genüsse und Ergötzlichkeiten anklebt, — dann, erst dann, würde man ihr wahres Wesen zu sehen bekommen a). — Das, lieben Freunde, ist die erhabene Stelle des Platon, mit der treffenden Vergleichung, und was ihren Zusammenhang mit dem ganzen Gespräche des Sokrates und seiner jungen Freunde betrifft, so macht er ihnen darin deutlich, daß, wie glücklich auch oft der Ungerechte und wie unglücklich der Gerechte scheinen möge, dies doch im Grunde genommen nur Schein sey, und daß es auf die natürliche Anlage des Menschen, auf die seiner Seele einwohnende Weisheit ankomme, solches richtig zu beurtheilen. Denn ist er in Wahrheit von Natur mit dem Göttlichen, Unsterblichen, Ewigen und Unveränderlichen verwandt, und strebt er also danach, dasselbe sich anzueignen und sich völlig damit zu vereinigen, dann wird ihm auch gewiß — je nachdem er in diesem Streben fortschreitet und der Gottheit ähnlicher wird — um so viel höheres Glück zu Theil werden; nur auf diese Art kann er seinen Anlagen und seiner Bestimmung wahrhaft entsprechen. Wir sehen hieraus schon, wie die wichtige Frage: welche die Verbindung sey von Tugend und Glückseligkeit, beant-

a) Rep. X. 611. B.

wortet werden müsse. Aber, meine lieben Freunde, sehen wir nicht auch jetzt schon, was die Religion, vermöge jener Anlage des Menschen, jenes Sinnes, jener Liebe für das seiner Seele einwohnende Göttliche, Ewige, Unveränderliche, für den Menschen seyn muß? Sehen wir nicht auch, daß alle Wissenschaften, die auf Religion Bezug haben, sich dahin richten müssen, daß der Mensch zur ursprünglichen Reinheit und Vollkommenheit zurückgebracht werde? Es läßt uns also jene Lehre schon von vorne herein bemerken, daß der Zustand des Menschen in dieser sinnlichen Welt durchaus elend ist; zugleich aber auch, daß seine Anlagen, wodurch er das Göttliche zu erstreben im Stande ist, ihm die Gelegenheit bieten, wiederum das zu werden, was er seyn kann und seyn soll. — Und seht da, schon wieder eine Stelle aus dem Alterthume, die uns des Menschen Fähigkeit für eine höhere Offenbarung, von der Wiege des Menschengeschlechts an, wahrhaft zu Gemüthe führt." — S. 161—164.

3. Die Natur und das Wesen der Gottheit. Um die erhabenen Vorstellungen Platon's von der Gottheit richtig kennen zu lernen, bin ich der Meinung, ihn zuerst über den Aberglauben und das Sittenverderben seines Jahrhunderts zu hören; darnach von ihm zu vernehmen, wie man anderseits zu seiner Zeit in Unglauben verfallen war; und endlich zu sehen, welches seine eigenen religiösen Grundlehren gewesen sind. In einer Unterredung über die Erziehung der Wächter des Staates macht Sokrates seine jungen Freunde aufmerksam auf das Lesen der Dichter, als eine Sache vom höchsten Belang für ihre Bildung und Erziehung. „Bei unseren Dichtern," sagt er, „bei Homer und Hesiod kommt Vieles vor, welches sie von Jugend an nicht lesen müssen, z. B., daß die Götter mit einander Krieg führen und sich nachstellen: denn das ist Unwahrheit, und denjenigen, die unseren Staat einst hüten sollen, geziemt es, daß sie es von Jugend auf für schändlich achten, leicht unter einander in Feindschaft zu

gerathen. Und weit ist es gefehlt, daß man ihnen von Riesenkriegen vorerzählen und diese in allen Farben vormalen sollte, noch auch von den vielen und mancherlei andern Fehden der Götter und Heroen mit ihren Verwandten und Angehörigen. Sondern wenn wir sie irgend überzeugen wollen, daß nie ein Bürger den andern feind seyn sollte, und daß dieß auch nicht edel wäre, so muß man lieber dieses und dergleichen zu ihnen sagen, und auch die Dichter muß man nöthigen, in demselben Sinne ihre Reden einzurichten. Aber jenen Märchen, wie z. B. Juno einst von ihrem Sohne in Fesseln gelegt, Vulcan von seinem Vater, als er der geschlagenen Mutter zu Hülfe kommen wollte, vom Olymp gestürzt wurde, jenen Götterstreitigkeiten muß man im Staate keine Aufnahme gestatten, sie mögen allegorisch oder ohne Allegorieen gedichtet seyn; denn der Knabe ist nicht im Stande, dieses zu unterscheiden, und was man in diesem Alter mit seinen Gedanken aufnimmt, das kann daraus nachher nicht wieder ausgetilgt werden und pflegt unveränderlich darin zu bleiben: und gerade darum ist es vor allen Dingen von äußerster Wichtigkeit, daß dasjenige, was Kinder zuerst hören, schön sey und edel und zur Förderung ihrer Tugend gedichtet und vorgetragen [a])." —

Merkwürdig ist der weitere Verlauf dieses Gespräches. Sokrates kommt im Fortgange der Rede auf das Wesen der Gottheit, damit die Dichter sich über dieselbe in ihren Gedichten und Erzählungen richtig aussprechen möchten. Doch darüber nachher, jetzt haben wir Platon zu hören über den Aberglauben und das Sittenverderben seiner Zeit, wie es größtentheils aus jenen ungereimten Fabeln und Erzählungen entstanden war und noch dadurch befestiget wurde. „Hört einmal," sagt Adimant, „wie man sich über Tugend und Laster äußert. Alle singen zwar wie

a) De Rep. II. 376. B.

aus einem Munde, daß es um die Mäßigkeit und Gerechtigkeit eine schöne, wiewohl schwierige und mühevolle Sache, daß dagegen die Zügellosigkeit und Ungerechtigkeit auf sanftem leichtem Wege zu erlangen sey. Auch ist, sagen sie, das Ungerechte weit vortheilhafter, als das Gerechte, und ohne Bedenken nennen sie Reiche und Mächtige, ob sie gleich schlecht sind, glücklich, indem sie auf Schwache und Arme herabsehen und dieselben verachten, obgleich sie sie für besser halten, als die Anderen. Aber am sonderbarsten von Allen sind ihre Aeußerungen über die Götter und die Tugend; die Götter nämlich sollten über die Guten meist Unglück und Elend herabsenden, den Bösen das Gegentheil bescheren; und was die Tugend anbelangt, — Marktschreyer und Wahrsager, welche die Schwellen der Reichen ablaufen, reden ihnen ein, sie hätten von den Göttern die Macht erhalten, die eigene Missethat oder die der Vorfahren mit Opfern und Zauberformeln u. dgl. zu sühnen; ja, so Jemand seinem Feinde Schaden zuzufügen wünschte, gleichviel ob mit Recht oder mit Unrecht, so würde man das mit geringen Kosten erreichen können, weil sie, wie sie vorgeben, die Götter durch Anlockungen und Zaubermittel wohl dahin zu bringen wüßten, ihnen zu Dienst zu seyn. Zum Belege aller dieser Aeußerungen führen sie die Dichter an, z. B. einen Hesiod, wo er die Tugend als mühsam, das Laster als leicht zu erlangen vorstellt, und Homer, wo er sagt: „auch die Götter lassen sich lenken;" dann zeigen sie noch eine Masse Bücher vor von Musäus und Orpheus, nach welchen sie wie Priester wahrsagen, indem sie nicht allein Privatleuten, sondern selbst Staaten einreden, es gebe Befreiungs- und Reinigungsmittel von Missethaten, Opfer nämlich und Festlichkeiten, und zwar für die Lebenden sowohl als für die Verstorbenen: diese sind hinreichend, sagen sie, uns von den jenseitigen Strafen zu befreien; opfern wir aber

nicht, so stehen sie uns auf schreckliche Weise bevor." a).
So tief, meine Freunde, war damals der Aberglaube eingerissen, und wie es zu gehen pflegt, mit so großem Sittenverderben im Gefolge. Es darf also nicht befremden, daß Viele in ein anderes Extrem verfielen, in völligen Unglauben. Hören wir, was der athenienſische Gastfreund bei Platon hierüber sagt, wenn er sich auf seiner Reise durch Kreta nach dem Tempel des Jupiter mit den beiden Alten, Klinias und Megillus, über die Religion unterhält. „Einige glauben," sagt er zu ihnen, „daß Alles, was geworden ist, was wird und künftig werden wird, theils durch die Natur, theils durch die Kunst, theils durch den Zufall entsteht. Nun, erwidert Klinias, ist es so nicht richtig gesprochen? — Kein Wunder, ist die Antwort, daß weise Männer richtig sprechen; doch laßt uns ihnen folgen und sehen, was sie damit im Sinne haben. — Ja, das laßt uns. — Es scheint, sagen sie, daß das Größte und Schönste durch die Natur und den Zufall, das Kleinere aber durch die Kunst hervorgebracht wird und daß diese letztere, die Kunst nämlich, nachdem sie von der Natur die ersten und größten Producte aufgenommen, alles Kleinere bildet und hervorbringt, welches wir darum Kunstwerke zu nennen pflegen. — Wie sagen sie? — Ich werde mich deutlicher erklären. Das Feuer, das Wasser, die Erde und die Luft, dies Alles, sagen sie, ist durch die Natur und den Zufall entstanden, und nichts davon durch Kunst. So auch hinwiederum sind durch dieselbe der Erdboden, die Sonne, der Mond, die Sterne, wie auch die Pflanzen und Thiere hervorgebracht: nicht durch Verstand, sagen sie, weder durch einen Gott, noch durch die Kunst, sondern, so wie wir sagten, durch Natur und Zufall. Die Kunst ist späteren Ursprungs; sterblich an sich, ist sie auch durch Sterbliche hervorgebracht, und hat in späterer Zeit

a) Rep. II. 364. A. — 365. A.

gewisse Dinge zur Ergötzung entstehen lassen, die zwar an der Wahrheit gar wenig Antheil haben, aber doch verwandte Schattenbilder derselben sind: wie dasjenige ist, was durch die Malerei, die Musik und alle diesen helfende Künste hervorgebracht wird. Daher denn auch, mit Hülfe der Natur, die Heilkunde, die Ackerbaukunde, die Gymnastik und vorzüglich die Staatskunde, welche von der Natur nur einen kleinen Theil haben soll, von der Kunst einen sehr großen, durch die Kunst entstanden sind; ja, daß endlich auch die ganze Gesetzgebung, deren Satzungen keineswegs an der Wahrheit Antheil haben, nur aus Kunst entstanden ist. Was wollen sie damit? — Man will, o Bester, daß die Götter, nicht durch die Natur, sondern durch Kunst, durch gewisse Gesetze, erdichtet und gebildet sind!" — Auf diese Weise sucht dort der Athenienser jene so fein ersonnene, aber heillose und verderbliche Lehre der Sophisten seinen alten Reisegefährten zu erklären; aber kaum daß sie es gehört haben, ruft Klinias zornig und entrüstet aus: „Fremdling! welch' eine Lehre hast Du da abgesponnen! Welch' eine Pest für die jungen Leute, es sey im öffentlichen Staatsleben oder im Familienkreise a)!

Seht da, die beiden Extreme, einerseits der Sittenlosigkeit und des Aberglaubens, anderseits des Unglaubens, worein man, nach Platon, in jener Zeit verfallen war. Man bemerkt beim Durchlesen jener Stellen, wie abgeneigt er selber Beiden gewesen, und was für Arges er daraus der Jugend vorhersagte. Den Jüngling, der Alles dieses, über Tugend und Laster, und wie wenig sich die Götter dieß angelegen seyn lassen, angehört, führt er also redend ein: ob ich, nach Pindar, die höhere Feste durch Gerechtigkeit, oder durch schlängelnden Betrug ersteigend und so mich verschanzend, lebe? denn wenn ich gerecht

a) De Legg. X. 888. D. — 890. B.

bin, falls ich es zugleich nicht scheine, das, sagen sie, sey gar nichts nütze, sondern offenbare Pein und Verlust; bin ich aber ungerecht und weiß ich mir nur den Schein der Gerechtigkeit zu verschaffen, so wird mir ein göttliches Leben verheißen. Wenn also das Scheinen, wie auch die Weisen bekunden, die Wahrheit selbst bewältiget, und das ist, wovon die Glückseligkeit abhängt, muß ich mich dann nicht ganz zu diesem wenden? Aber, wird einer sagen, es ist nicht leicht, böse zu seyn, ohne entdeckt zu werden. Nun, wollen wir antworten, auch nichts anderes ist leicht, was groß und herrlich ist. Also deßungeachtet, wenn wir glücklich seyn wollen, müssen wir diesen Weg guter Ueberlegung einschlagen. Um verborgen zu bleiben, wollen wir Verschwörungen und Parteien stiften. Es gibt auch Lehrer in der Kunst zu überreden, welche Geschicklichkeit in Volksversammlungen und vor den Gerichten beibringen: indem wir von diesen Gebrauch machen, werden wir theils in der Güte, theils mit Gewalt bewirken, daß wir mit allem unserem Frevel dennoch keine Strafe leiden. Aber die Götter, — kann man doch nicht hintergehen, noch bezwingen! So sey es; wenn es aber keine gibt, oder sie sich die menschlichen Dinge nicht angelegen seyn lassen, so brauchen auch wir uns nicht darum zu kümmern, wie wir ihnen verborgen bleiben: gibt es aber Götter und führen sie die Aufsicht, so kennen wir sie doch nirgends anders her, als durch die Sage und die Dichter; und dieselbigen Dichter sagen auch, daß man sie durch Räuchern und demuthsvolle Gelübde und Weihegeschenke nach unserem Willen lenken könne. Nun müssen wir entweder Beides, oder keins von Beiden glauben, und ist ihnen zu glauben, so müssen wir Unrecht thun und von den Früchten unserer Ungerechtigkeit opfern. Denn, wenn wir gerecht sind, werden wir immer nur ohne Strafe seyn von den Göttern, aber wir stoßen dann auch den Gewinn, der aus dem Unrechte entspringt, von uns; sind wir aber ungerecht,

sammeln wir uns Schätze, und werden doch vermittelst der Ueberredung der Götter ohne Strafe davon kommen. Aber die Strafen dort in der Unterwelt! Dort werden wir ja büßen müssen für dasjenige, was wir entweder selbst, oder unsere Kinder und Kindeskinder Unrecht begingen? Allein, o Bester! wird einer, der seine Rechnung macht, darauf sagen, die Sühnungsceremonien und die sich so befriedigen lassenden Götter vermögen auch hier wiederum so Vieles!" a).

Also spricht bei Platon der Jüngling, welcher sich, nach den Sitten seiner Zeit, zum Aberglauben und zugleich zum Unglauben hinneigte. Es kann also nicht befremden, daß bei ihm die Alten auf Kreta sich über jene eitelen Lehren, und insonderheit über den Unglauben so tief und innig entrüstet zeigen. Hören wir den athenienfischen Gastfreund, wie er ein andermal die Jugend davor warnt. „Wie soll man diejenigen," sagt er, „die so leichtsinnig das Bestehen der Götter leugnen, mit *sanften* Worten und Vermahnungen überreden?" Wir wollen es versuchen, Klinias. Beiderseits aber muß man sich nicht durch Leidenschaftlichkeit verführen lassen, die Einen nicht durch Begierde, ihren Lüsten zu fröhnen, die Anderen nicht, daß sie über die, welche solches thun, in Zorn gerathen. Es sey also unsere Rede ohne Leidenschaftlichkeit an alle die gerichtet, die also an Geist verdorben sind, und nachdem wir unseren Zorn gekühlt haben, wollen wir sagen, sanftmüthig, als ob wir jeden Einzelnen unter ihnen anredeten: liebes Kind, du bist noch jung; nachher wird die Zeit bei dir Vieles, was du jetzt für wahr hältst, ändern und dich zum Gegentheile davon bestimmen: harre also bis dahin, um über die höchsten Dinge als Richter aufzutreten: das Höchste aber ist das, was du jetzt für Nichts achtest, über die Götter richtig oder unrichtig zu denken, und

a) De Rep. II. 365.

diesem nach gut oder schlecht zu leben! Eine Sache aber vom höchsten Belang thue ich dir zugleich kund, und indem ich dies thue, werde ich dir nicht gegen die Wahrheit zu reden scheinen; es ist diese: nicht du allein bist es und deine Freunde, die zuerst eine solche Ansicht über die Götter gehabt; es gab immerfort von jener Krankheit Behaftete, in größerer oder kleinerer Anzahl. So laß mich dir denn sagen, wie es Vielen unter ihnen begegnet ist, daß sie der Ansicht, welche sie von Jugend auf über das Nichtbestehen der Götter angenommen, nichts bis in's Alter treu geblieben sind. Du also glaube mir, warte, bis du hierüber zu richtigen Ansichten gelangt, und bis dahin erkühne dich nicht, so leichtsinnig gegen die Götter zu freveln." a). S. 166—176.

Genug für uns, meine Freunde, um das Bestreben und den Eifer Platon's für Religion und Frömmigkeit, und zugleich die Weise, die ganz sokratische Weise, in welcher er Andere dahin zu bringen suchte, anschaulich zu machen. Hierbei ließ er es aber nicht bewenden. Vernehmt ferner, wie er es insonderheit war, welcher für seine Zeitgenossen und Nachkommen die Bahn brach, um über die Religion und zwar ganz besonders über das Wesen der Gottheit rein und der Wahrheit gemäß zu denken. Eben berührte ich schon etwas davon, als wir Sokrates über die Dichter und ihre Fabeln sprechen hörten. Laßt uns dieß Gespräch weiter verfolgen: „Du fragst mich, Adimantos, welche Mährchen am meisten geeignet sind, die Jugend zur Tugend zu erziehen; doch wir sind keine Dichter, sondern Städtegründer, und solchen gebührt zwar, die Grundzüge zu kennen, nach denen die Dichter Mährchen erzählen müssen, und sie nicht zuzulassen, wenn sie von diesen abweichen, nicht aber selbst Mährchen zu dichten. „Richtig," erwidert Adimantos, „aber eben diese Grundzüge in Bezug

a) De Legg. X. 888. A.

auf die Götterlehre, welche sind die?" Und hierauf gibt Sokrates zwei oder drei derselben an, die unsere ganze Aufmerksamkeit verdienen, weil sie vornehmlich bezwecken, den Aberglauben mit allen seinen Verzweigungen aus den Gemüthern auszurotten. Der erste Grundzug ist dieser, daß Gott nicht Urheber des Bösen ist. Hört, wie er diesen ausspricht: „Gott ist wesentlich gut, sagt er, und auch so darzustellen! Das Gute kann nicht verderblich seyn: im Gegentheil, es ist nützlich; weßhalb es nicht an Allem, sondern nur an dem, was gut und nützlich ist, Ursache seyn kann, und darum darf man das Gute auf keine andere Ursache zurückführen, von dem Bösen aber muß man sonst andere Ursachen aufsuchen, nur nicht Gott. Was also die Schicksale der Sterblichen betrifft, die der Niobe oder der Pelopiden, oder die troischen, so muß man entweder nicht zulassen, daß sie für Thaten der Gottheit gehalten werden, oder wenn als solche, muß man die Rede ungefähr dafür auffinden, die wir jetzt suchen, und sagen, daß Gott nur was gerecht und gut war gethan hat, und sie, die Sterblichen, Nutzen gehabt haben von der Strafe; daß aber die Strafeleidenden ob jener Strafe unselig sind und der sie ihnen angethan hat Gott war, das muß man die Dichter nicht sagen lassen! Allein wenn sie sagen wollten, daß die Bösen unselig sind, weil sie Strafe verdienten, und dadurch, daß sie Strafe litten, ihnen von Gott geholfen worden sey, dies kann man zulassen. Zu behaupten also, daß Gott irgend Jemandem Ursache des Bösen und des Unheils geworden sey, dieß muß man auf alle Weise abwehren, daß es nicht Jemand sage im Staate, wenn er gut soll regiert werden, noch auch Jemand höre, weder jung noch alt, und weder in gebundener Rede, noch in ungebundener. Dies also, schließt Sokrates hieraus, ist eins der Grundgesetze in Bezug auf die Götter, kraft dessen nur so darf geredet und gedichtet werden, daß Gott nicht von Allem Ursache ist, sondern nur von dem Guten. Wie

aber nun, fährt er fort, dieses Zweite? Meinst Du, daß Gott ein Zauberer ist, und wie aus dem Hinterhalte, bald in dieser, bald in jener Gestalt erscheint und uns betrügt? Oder wollen wir nicht lieber sagen, daß er ganz einfach ist und unveränderlich? Denn durch ein Anderes von aussen würde er nicht verändert werden. Alles doch, was entweder von Natur oder durch Kunst oder durch beide in gutem Zustande ist, dies Alles ist am wenigsten der Veränderung unterworfen, der Zustand der Gottheit aber wird wohl der möglichst beste seyn. Vielleicht jedoch, daß er sich selbst veränderte? Dies würde auf die Art geschehen, daß er andere Gestalten annähme. Dann aber müßte er sich auch zum Schlimmern verändern und das kann nicht seyn. Je schöner und besser Jemand ist, desto standhafter wird er seine Gestalt behalten wollen. Gott also ist unveränderlich, mein Bester, und keiner von den Dichtern sage uns, daß die Götter in allerlei Gestalten die Städte besuchen; damit nicht die Mütter, daran glaubend, ihre Kinder zu fürchten machen, indem sie erzählen, daß des Nachts gewisse Götter, allerlei wunderlichen Fremdlingen ähnlich, sich sehen lassen; denn so würden sie zugleich die Götter lästern und zugleich ihre Kinder feigherzig machen. Aber man würde sagen können, vielleicht sind die Götter selbst wohl so, daß sie sich nicht verwandeln, machen uns aber glauben, als ob sie in so vielerlei Gestalten erschienen, indem sie uns hintergehen und bezaubern. Aber sollte denn ein Gott lügen wollen, indem er in Wort und That uns ein leeres Schattenbild darstellte? Die wahre Lüge, wenn es anders möglich ist so zu sprechen, verabscheuen alle Götter und Menschen; es ist die Selbsttäuschung durch Unwissenheit: diese ist der Seele selbst eigen, und wird nicht allein von den Göttern, sondern auch von den Menschen gehaßt. Und was ihr Abbild, die Lüge mit Worten, anlangt, wann und wozu ist die doch nützlich, daß sie den Haß nicht verdiente? Gegen Feinde? Gegen

wahnsinnige Freunde? Oder vielleicht auch, um jenen alten Dichtungen eine andere Bedeutung unterzulegen? Aber in welcher von diesen Beziehungen soll wohl Gott die Lüge nützlich seyn? — Offenbar also ist Gott einfach und wahr in Wort und That, und hintergeht uns nicht, weder in Erscheinungen, noch in Reden, noch indem er Zeichen sendet, weder im Wachen noch im Schlafe a)."

Nicht immer hat man die Lehre unseres Glaubens auf die rechte Weise zu empfehlen gesucht. Von den ersten Kirchenvätern an, bis auf spätere Zeiten, hat man sie fast immer hauptsächlich aus dem Grunde angepriesen, daß sie sich über den Aberglauben der Heiden erhebe. Wir bemerken indeß, wie weit schon Platon, der doch auch Heide war, sich darüber erhoben hatte! — Man suchte aber vorzüglich unseren Glauben durch Geringschätzung, ja durch Verachtung der alten Philosophie zu verherrlichen. Wahrlich, solches Verfahren war nicht großmüthig, es war nicht einmal gerecht. Sehen wir ja, wie weit ein Platon es schon gebracht hatte, über das Wesen der Gottheit rein und der Wahrheit würdig zu denken? Sehen wir selbst, wie er fast als Reformator der Religion seines Jahrhunderts, um sie von jeglichem Aber- und Unglauben zu reinigen, auftrat! Ich glaube, man hätte besser gethan, wenn man — wie wir es jetzt versuchen — genau zu bestimmen gesucht hätte, welche Fortschritte der Mensch, vermittelst der bloßen Philosophie, in den Religionslehren gemacht hatte, um dadurch besser in Stand gesetzt zu werden, die Vorzüge und besonders das eigenthümliche Wesen der christlichen Religion richtig aufzufassen. Denn erst auf solche Art wird man die im Christenthume enthaltene göttliche Offenbarung, durch Vergleichung mit der Philosophie früherer Jahrhunderte, wahrhaft zu würdigen, und diese unsere glückliche Bevorzugung, daß wir als Christen geboren sind, zu schätzen im Stande seyn.

a) De Rep. II. 378—383.

Aber noch mehr hätte man damit bewirken können, insbesondere was die Sittenlehre anlangt. Die heiligen Lehren unseres Glaubens haben durch den Aberglauben, nicht weniger aber auch durch falschen Mysticismus und Schwärmerei der Zeiten, oftmals das Ansehen erhalten, als ob sie mit Vernunft, Tugend und Frömmigkeit keine Gemeinschaft hätten. Ungereimteres läßt sich nicht denken. Denn, welch' eine Moral faßt das Christenthum nicht in sich! Selbst Feinde desselben haben es gestehen müssen, daß nie, weder in früheren noch in späteren Jahrhunderten, eine Sittenlehre von Philosophen entworfen sey, die ihrem Wesen nach erhabener, und für den Menschen in menschlicher Gesellschaft heilbringender wäre, als diese. Aber, meine Freunde, um dieß recht zu empfinden, dazu können die Schriften des Alterthums, insonderheit die des Platon, uns zum geeignetsten Unterrichte dienen. — Es führt uns zwar Platon nicht auf jene Höhe, worauf unsere Offenbarung uns gebracht hat, nämlich, um Gott in seiner Heiligkeit und zugleich in seiner Liebe zu uns kennen zu lernen; woran uns, ohne Zweifel, für unsere sittliche Vollendung, für unser zeitiges und ewiges Wohl am meisten gelegen seyn muß. Aber er bringt uns doch, wie wir gesehen, näher hinzu; und die Weise, wie er solches thut, ist an sich geeignet, die hohe, wahrhaft sittliche Tendenz unserer Religion recht zu empfinden." S. 176—183.

4. Die sittliche Freiheit und Selbstständigkeit des Menschen. Schlagen wir nochmals Platon und zwar den Theätetos auf. — Nachdem Sokrates dort, im Gespräche mit Theodoros, die Menschen bezeichnet hat, die, in Rechtshändeln durchtrieben, die Strafen der Gesetze fein und behende zu umgehen wußten, und sich darauf — als wäre es eine höchst lobenswürdige Sache — etwas zu Gute thaten, sagt Theodoros: „Wenn du, o Sokrates! Alle, so wie mich, von dem was du sagst überzeugtest, es würde mehr Friede unter den Menschen, und des Bösen weniger seyn." Und darauf antwortet er: „Das Böse,

o Theodoros! kann weder ausgerottet werden — denn es muß immer etwas dem Guten Entgegengesetztes geben — noch auch bei den Göttern seinen Sitz haben. Jener Nothwendigkeit gemäß zieht es hier auf Erden unter den Sterblichen einher; deshalb aber muß man auch trachten, von hier dorthin zu entfliehen auf's Schleunigste; jenes Fliehen ist: Verähnlichung mit Gott so weit als möglich; und diese Verähnlichung: daß man gerecht und fromm sey mit Einsicht. Allein, o Bester, es ist nicht leicht, Jemanden zu überreden, daß nicht aus der Ursache, weshalb die Meisten sagen daß man die Schlechtigkeit fliehen und der Tugend nachstreben solle, die eine zu suchen sey und die andere nicht, damit man nämlich nicht böse, sondern gut zu seyn scheine: das ist alter Weiber Geschwätz; das Wahre tragen wir so vor: Gott ist niemals und auf keinerlei Weise ungerecht, sondern im höchsten Sinne gerecht, und nichts ist ihm ähnlicher, als wer unter uns ebenfalls der Gerechteste ist. Und hierin liegt auch die wahre Meisterschaft eines Mannes, so wie seine Nichtigkeit und Unmännlichkeit. Denn die Erkenntniß hievon ist wahre Weisheit und Tugend, und die Unwissenheit hierin Thorheit und Schlechtigkeit. Wer also Ungerechtes und Gottloses redet und thut, dem ist es bei weitem am besten, man gebe ihm nicht zu, er habe es zur Meisterschaft gebracht mit arglistigem Wesen. Denn sie würden groß thun mit ihrer Schande, und glauben von uns zu hören, daß sie nicht Thoren sind und unnütze Lasten der Erde, sondern Männer, wie die seyn müssen, denen es im Staate wohl gehen soll. Wir müssen ihnen demnach die Wahrheit sagen, daß sie nur um desto mehr solche sind, wie sie es nicht glauben, weil sie selber nicht wissen, daß sie solche, d. i. unwissende sind. Denn unbekannt ist ihnen, was am wenigsten Jemandem unbekannt seyn sollte, die Strafe der Ungerechtigkeit. Diese besteht nicht, wie sie dafür halten, in Geißelungen und Todesurtheilen, denen auch Einige unschuldig unterworfen sind; sondern es ist die, welcher unmöglich

ist zu entfliehen, und sie besteht darin, daß sie schlecht sind und durch den Umgang mit Bösen schlecht bleiben und noch schlechter werden." Beim Lesen dieser Worte hat mich immer und insonderheit getroffen „das Fliehen von hier dorthin," welches darin besteht, uns so viel möglich mit der Gottheit zu verähnlichen: dann auch jene Verähnlichung mit Gott, welche darin besteht, „gerecht und heilig zu seyn, mit Einsicht." Das hinzugefügte mit Einsicht verdient Aufmerksamkeit. Er versteht darunter Weisheit, oder wenn Ihr wollt, Liebe zur Weisheit, so daß wir mit der Wahrheitsliebe, mit dem Gebrauch unserer Vernunft, Gerechtigkeit und Heiligkeit verbinden. Und wenn wir dieses auf die Frömmigkeit anwenden, so ist diese wahrhaft vernünftig und zugleich sittlich. Noch deutlicher erläutert uns dieß Sokrates, wo er im Phaedon zum letzten Male mit seinen Freunden spricht und sie auf dasjenige, was wahrlich Tugend, Gerechtigkeit und Heiligkeit sey, aufmerksam macht. „Was Tugend ist," sagt er zu Simmias, „wissen die nicht, die aller Weisheitliebe abgeneigt sind; denn wo du auf ihren Muth und ihre Mäßigkeit merkest, wird dir wunderbar und ungereimt erscheinen, was sie unter diesen Tugenden verstehen. Sie haben Muth zu sterben, aus Furcht vor noch größeren Uebeln, und sie bezwingen ihre Lüste, um anderen größeren desto besser fröhnen zu können; somit sind sie muthig aus Furcht und mäßig aus Unmäßigkeit. Das aber, fährt er fort, bester Simmias, ist nicht der rechte Tausch um die Tugend zu erhalten, Lust gegen Lust, Unlust gegen Unlust, Furcht gegen Furcht umzutauschen und Größeres gegen Kleineres, wie Münze; jenes ist die einzige rechte Münze, gegen die man alles dieses vertauschen muß, die Vernünftigkeit; mit dieser und für diese Alles zu verkaufen und einzukaufen, das ist in Wahrheit allein Muth und Mäßigkeit und Gerechtigkeit und überhaupt wahre Tugend, mag nun Lust oder Unlust daraus entspringen oder nicht; werden aber diese abgesondert von der Vernünftigkeit ge-

gen einander umgetauscht, dann wird man sehen, daß eine solche Tugend immer nur ein Schattenbild sey, in der That niedrig und verächtlich, nichts Gesundes und Wahres an sich habend, daß dagegen die Wahrheit ein Reinigungsmittel von dergleichen Allem, und die Mäßigkeit, die Gerechtigkeit, der Muth und die Tapferkeit selbst Zustände der Reinheit seyen. So scheinen diejenigen, welche für uns die heiligen Reinigungsceremonien angeordnet haben, gar keine übeln Leute zu seyn, sondern in Wahrheit schon seit langer Zeit uns angedeutet zu haben, daß, wenn einer ungereinigt und ungeweiht im Hades anlangt, daß der in den Schlamm zu liegen kommt, der Gereinigte aber und Geweihte, wenn er dort angelangt ist, bei den Göttern wohnen wird. Denn Viele, sagen sie, sind der Thyrsusträger, dem Bacchus gleich aber — echte Begeisterte — sind Wenige: und diese sind, nach meiner Meinung, keine Andere, als die sich auf die rechte Weise der *Philosophie* beflissen haben. Hinter diesen nun nicht *zurückzustehen*, sondern deren Einer zu werden, habe auch ich nach Vermögen mein ganzes Leben hindurch gestrebt. Ob ich mich aber auf die rechte Weise bemüht und darin Fortschritte gemacht habe, das werde ich, dort angekommen, gewiß erfahren, wenn Gott will binnen Kurzem, wie mich dünkt a)."

Bemerkt ihr nicht, meine Freunde, wie wir in diesen kleineren Mysterien schon Vieles von demjenigen zu sehen bekommen, was uns in den höheren unseres Glaubens geoffenbart ist. In unserer Religion ist es dem Menschen um sittliche Vollendung und Heiligkeit zu thun, und welche klare Begriffe davon gibt hier nicht Sokrates! — Und dieß nicht allein: Ihr bemerkt ja wohl auch, wie man hier, in dieser Schule der Selbsterkenntniß, eine Menschenkenntniß erlangt, die bei der Verkündigung unserer Offenbarungslehre und zuvörderst beim religiösen Unterrichte der Jugend als nothwen-

a) Phaedon 68. D. — 69. E. —

dige Bedingung erscheint? Ferner: sittliche Vollendung besteht, wie wir wissen, nach unserer Lehre, in sittlicher Freiheit und sittlicher Selbstständigkeit, und was wir unter diesen Worten zu verstehen haben, müssen uns die theologischen Wissenschaften lehren; aber ich möchte glauben, auch dazu, nämlich um dieses klar einzusehen, könnte die Philosophie des Alterthums uns vorbereiten. —

„Keinem," so schließt Sokrates seine Rede über die Gerechtigkeit und Heiligkeit, „der nicht rein von hier dorthin abgeht, ist es vergönnt, zu der Götter Geschlecht zu gelangen. Aber eben deshalb, o lieber Simmias und Kebes, enthalten sich die wahrhaften Philosophen aller von dem Leibe herrührenden Begierden, nicht weil sie die Armuth fürchten, wie die Geldsüchtigen, oder die Schande und die Ehrlosigkeit scheuen, wie die Ehrsüchtigen, sondern weil sie nichts thun wollen, was der Philosophie zuwider wäre, wenn diese ihre Seele vom Körper und der Sinnenwelt zu erlösen sucht. Denn die Seele des Menschen, so wie sie im Leibe gebunden ist, muß durch ihn, wie durch ein Gitter, worin sie eingeschlossen, die Wahrheit zu betrachten suchen, und das vermag sie nicht für sich allein: deshalb wälzt sie sich in aller Thorheit herum; und das Schlimmste an diesem Hindernisse zur Erkenntniß der Wahrheit ist: daß der, welcher dadurch verhindert wird, selber die Ursache jener Verhinderung ist durch seine Lüste und Begierden: denn vermittelst dieser fesselt er sich immer mehr an den Leib und die Sinnlichkeit. Es ist also die Philosophie, welche die Seele des Menschen in solcher Beschaffenheit von dem Leibe und den Sinnen zu erlösen strebt, indem sie zeigt, daß alle Wahrnehmung durch die Sinne voll Betrug ist und sie darum ermuntert, so viel möglich, an — in — und durch sich selbst das Wahre zu betrachten. Aus dem Grunde also, daß der Philosophie nicht zuwider gehandelt werde, enthält sich der wahrhafte Philosoph von jeglicher Lust und Begierde, indem er be-

denkt, daß, wenn jemand sich an dieselbe ergibt, daraus nicht allein jenes Uebel entsteht, das die Meisten für das Schlimmste halten, wie Krankheit oder Geld- und Gutverlust, sondern auch dieses, welches in Wahrheit das größte, äußerste aller Uebel ist: daß jegliche Lust und Begierde die Seele nur noch mächtiger an den Leib fesselt, bis sie ganz der Sinnlichkeit angehört, blind für die Wahrheit, einzig dem Scheine nachjagend. Somit also glaubt der Philosoph, daß er, indem die Philosophie seine Seele von dem Leibe zu befreien sucht, sich nicht der Wollust und den Begierden hingeben und ihr Sclave werden darf; im Gegentheile, daß er, der Leitung der Vernunft folgend, den Blick seiner Seele immer nur auf das Wahre, das Göttliche gerichtet halten muß, und dadurch genährt, diesem gemäß sein Leben einzurichten hat, so lange er lebt; nach dem Tode aber zu dem damit Verwandten gelangt, und von allen menschlichen Uebeln befreit werden wird a)."

So erhaben war diese ganze Rede des *Sokrates*, mit so tiefem Bewußtseyn dessen, was wahrhaft Gerechtigkeit und Heiligkeit ist, ward dieß Alles von ihm ausgesprochen, daß, als er schwieg, eine tiefe Stille im Gefängnisse herrschte. Alle, durch diese Worte getroffen und gerührt, sannen darüber nach; und Sokrates selbst blieb noch lange in jene Betrachtungen versunken. Und fühlen auch wir, meine Freunde, indem wir dieß lesen, uns dadurch nicht bewegt und gerührt? — Hier aber bezwecken wir den so wichtigen Gegenstand der christlichen Sittenlehre, die sittliche Freiheit und die Art, wie man sich davon den richtigen Begriff machen müsse. Sehen wir also, ob nicht vielleicht Platon's eigene Aeußerungen über die Natur der Gottheit, und vorzüglich eben jene Gespräche des Sokrates, bei Platon, uns zu jenem Begriffe führen können.

Schien es uns parador, als wir die Alten sagen hörten, daß Sclave der Gesetze zu seyn uns zu freien Staats-

a) Phaedon, 82. C. — 84. B. —

bürgern bilde; nicht weniger parador und räthselhaft muß es uns vorkommen, daß Frömmigkeit, Dienst der Gottheit, uns zu freien Menschen mache. Und doch, Jünglinge, sind beide Sätze gleich wahr: wissen wir nur erst, was wir unter Gottheit und was wir unter Freiheit zu verstehen haben. Rohe Völker und unwissende Menschen bilden sich von dem Wesen aller Wesen wunderbare und verkehrte Begriffe. Es kommt ihnen dasselbe, so zu sagen, sowohl gut als böse, sowohl ungerecht als gerecht vor. Bei so bewandten Umständen, kann die Religion, kann der Dienst eines solchen Wesens den Menschen allerdings unmöglich frei machen. Verhält es sich aber so, wie uns jene alte Schule lehrt, und unsere Offenbarung uns bestätigt, daß in der Gottheit kein Böses wohne, vielmehr, daß das Wesen aller Wesen durchaus Gerechtigkeit und Heiligkeit sey, sollten wir dann unter diesem All-Beherrscher, der vollkommen gut ist, in der sittlichen Welt nicht frei leben können? Nur müssen wir zuvor den rechten Begriff von sittlicher Freiheit haben. Diese besteht nicht darin, daß wir uns in der moralischen Welt von allen Banden, die uns mit Gott verbinden, für frei erklären, und, wie der Freigeist thut, Gott und Religion gering schätzen: dieß ist Zügellosigkeit, Leichtsinn, Sittenlosigkeit, und nichts weniger als sittliche Freiheit. Vielmehr wie Sokrates in jenen Gesprächen sich hierüber ausdrückt, so muß man sich die sittliche Freiheit vorstellen; erstens, — was auch im Allgemeinen für Freiheit gilt, als negativer Begriff, nämlich frei zu seyn vom Körper, frei von jeder Täuschung der Sinnlichkeit, frei von jeglicher verkehrten Lust und Begierde, und zweitens, als positives, thätiges Prinzip, d. h. als Gefühl für das Wahre und Gute, um einmal zur sittlichen Vollendung zu gelangen. Dieß ist Freiheit: und ehren wir Gott als Urbild der höchsten sittlichen Vollkommenheit, beweisen wir Ihm jene Ehrfurcht, die Ihm, als höchstem Richter, gebührt, ja ehren wir Ihn auch, wie der Sclave seinen Herrn, dann denken, handeln

und leben wir ohne Zweifel sittlich frei. — Es bleibt also wohl dabei, meine Freunde: Gott dienen, macht den Menschen erst wahrhaft sittlich frei. Und wenn es für Staaten eine Wahrheit ist:

„Servi legum sumus, ut liberi esse possimus;"

so kann eben so gut auf den moralischen Menschen angewandt werden, was Horaz den Römern zurief:

„Dis te minorem quod geris, imperas:
„Hinc omne principium, huc refer exitum."

Die Titanen, die den Himmel stürmten, um als Herrscher den Göttern zu gebieten, waren sittliche Ungeheuer: sie büßten auch ihren Uebermuth mit tiefer Erniedrigung:

„Tolluntur in altum, ut lapsu graviore ruant."

Der sittliche Mensch aber unterwirft sich der Gottheit freiwillig, und so wird er frei, ja, was mehr ist, selbstständig und kräftig. — Die Alten sprachen gern von ἐθελοδουλεία, von einer gewissen freiwilligen Sclaverei, welche die Würde des Menschen hob; sie setzten aber dabei einen inneren Antrieb zum Guten und Edlen voraus. „Wenn jemand einem Andern gefallen will," sagt Pausanias bei Platon, „so ist dieß schändlich, thut er es aber in der Absicht, hierdurch selber verständiger, weiser, besser zu werden, sey es dann auch, daß er sich dem Andern ganz hingebe und ihm als Sclave diene, dann enthält dieß nichts Schändliches oder Unedles a)."

Nach einigen weiteren Beispielen aus klassischen Schriftstellern des Alterthums fährt Hr. van Heusde fort: Und so habe ich Euch, meine Freunde, einen Umriß gegeben der Philosophie, die im Alterthume, bei den Griechen und Römern, nicht mit Unrecht die Stelle des Gottesdienstes einnahm. Sie enthielt, wie Ihr gesehen, die erhabene Lehre, welche die Menschen zur Wahrheit und hierdurch zur sittlichen Freiheit und Selbstständigkeit bringen konnte: und zwar eine solche, welche den Menschen nicht

a) Symp. p. 84. C.

zu seinem eigenen Gotte machte, wohin die Stoiker strebten, sondern, im Gegentheile, wie Sokrates es wollte, die ihn lehrte sich der Herrschaft der Gottheit, die allein gut ist, unbedingt zu unterwerfen. Kein Wunder also, wenn man, ehe noch die christliche Offenbarung gegeben war, in der Philosophie Alles das zu finden glaubte, was für ein sittliches Wesen Bedürfniß ist.

Die alte Philosophie war also geeignet, die Menschheit vorzubereiten auf die viel erhabenere Lehre unseres Glaubens. Darum nannte sie der denkendste der alten Kirchenväter die προπαιδεία zu derselben. Und daß sie in der Hand der Vorsehung eine solche wirklich gewesen, läßt sich aus der Geschichte darthun. Zur Zeit des Diocletian hatte das Lesen der ciceronianischen Schriften einen solchen Einfluß, die Menschen zur Annahme des Christenthums zu bewegen, daß, nach dem Zeugnisse des Arnobius, Einige diese Schriften auf Befehl des Senates verbrannt haben wollten: „quibus" fügt er hinzu „christiana religio comprobaretur et vetustatis opprimeretur auctoritas. a)" Dieß kann auch insbesondere Augustinus, einer der größten Vorkämpfer des Christenthums, bezeugen und zugleich durch sein Beispiel bestätigen. In seiner Jugend, wie er selbst, in seinen Bekenntnissen, gesteht, schwankte er hin und her, nicht wissend, was er thun, wie er leben und handeln solle, was er zu hoffen und zu erwarten habe; als er sich aber auf die Rechtsgelehrsamkeit und Beredtsamkeit legte, siehe! da fiel ihm Cicero's Hortensius in die Hände, und von dem Augenblick an begann er den hohen Geist des Christenthums zu empfinden. „Inter hos ergo" (caussidicos) schreibt er, „imbecilla tunc aetate, discebam libros eloquentiae, in qua eminere cupiebam, — et usitato iam discendi ordine perveneram in librum quemdam Ciceronis, cuius linguam omnes mirantur, pectus non ita. Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur

a) Arnob. adv. Gentes. III. 7.

Hortensius. Ille vero liber mutavit affectum meum. Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili. a)"

5. Die Lehre des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Auch auf die Behandlung der Glaubens- und Sittenlehre kann uns die alte Philosophie vorbereiten. Achtet nur einmal mit mir darauf, wie die Lehre jener Schule uns dahin leitet, die Aussprüche unsrer heiligen Lehren über Glaube, Hoffnung und Liebe recht zu fassen. Die Philosophie bestand in derselben völlig in einem Suchen, Untersuchen, Aufsuchen, besonders dessen, was zum Schönen und Guten, zum Gerechten, Heiligen und Göttlichen gehört, und schloß das strenge Wissen darüber aus, welches sie der Gottheit allein zuerkannte. So blieb der Philosoph bescheiden, wie hoch er sich auch emporschwang. Ihr seht hierin eine Anleitung, eine gewisse sokratische Anleitung zum Glauben, der unserer *Religion* so eigenthümlich ist. Ihr sehet aber auch *zugleich*, was jenes Eigenthümliche, jenes ausschließlich Charakteristische unserer Religion, jenes Glauben, ist, und wie es auf der einen Seite vom Aberglauben und auf der andern vom Unglauben wesentlich verschieden ist. Der Abergläubische verfällt gewissermaßen in denselben Irrthum, wie der Ungläubige: immer hört man ihn sagen: es muß so seyn; nur mit dem Unterschiede, daß dieser nach vorhergegangener Untersuchung also spricht, jener es blindlings annimmt. So aber haben beide sich den Weg zu weiterer Forschung abgeschnitten. Der Glaube hingegen, welcher in unserer Religion herrscht, ja uns sogar den Zugang zu derselben öffnet, ist mit Forschung verbunden: Prüfet Alles, ist ein Hauptsatz jener Lehre. — Doch weiter. Unsere Glaubenslehre steht mit unserer Sittenlehre im innigsten Vereine, und sind nicht beide mit Prüfung verbunden, was muß dann aus unserer Sittlichkeit wer-

---

a) Confess. L. III. 46.

den? Der Abergläubische ist zufrieden mit dem, was er von Anderen erfahren hat, und so kann er, auf die Glaubwürdigkeit Anderer fußend, eben sowohl schlecht als gut handeln, kann sich eben sowohl sittlich erniedrigen als erhöhen. Belege sind die Casuisten früherer Zeit. Der Ungläubige hingegen, der nichts von Andern sich aneignet, ja Alles von sich weiset, was er nicht mit seinen Augen sehen, oder mit seinem Verstande fassen kann, wie wird der sich sittlich vervollkommen, da er sich kein denkbares Bild des Vollkommnen zur Nachahmung vorhalten will. Aber in keines jener Extreme würde der verfallen, der dem Sokrates und Platon seine Erziehung zu verdanken hat. Im Theaetetos, wir hörten es eben, sagt Sokrates: „das Böse ist unzertrennlich von diesem unseren Seyn; darum aber müssen wir trachten, von hier dorthin zu fliehen. Diese Flucht aber ist: Gott nach Kräften ähnlich zu werden; und diese Aehnlichkeit: gerecht und heilig zu seyn mit Einsicht." „In der wirklichen Welt," so fährt er fort, „gibt es zwei Bilder, woran wir uns erkennen können: das eine göttlich, das Bild der Glückseligkeit; das andere ungöttlich, das Bild der Unglückseligkeit." Seht Jünglinge, wie diese Lehre uns zu dem göttlichen Gebote hinführt, daß wir nach göttlicher Vollkommenheit streben sollen. Ich sage es unumwunden, — warum sollte ich nicht? Ich weiß ja keine zweckmäßigere Anleitung zur Auffassung des hohen Geistes, der im Christenthume herrscht, als eben jene sokratische und platonische Philosophie. — Es ist hier von Glaube und von sittlicher Vervollkommnung die Rede. Diese Vervollkommnung ist, zufolge unserer christlichen Lehre, mit Hoffnung und Liebe gepaart. Dient aber nun der ganze Phaedon, und insbesondere die Stellen, die ich Euch daraus vorlegte, dienen diese nicht dazu, unsere Hoffnung auf die Zukunft, auch nach diesem Leben, zu nähren und zu stärken? Die Lehre der Unsterblichkeit lag schon in den alten Mysterien. Cicero, der darin eingeweiht war, drückt sich gegen Atticus also darüber aus:

„wie sie **initia** genannt werden, so enthalten sie auch in Wahrheit die Prinzipien für das Leben; wir wenigstens lernten daraus nicht nur, mit Freudigkeit zu leben, sondern auch mit besserer Hoffnung zu sterben. a)" Der Philosoph aber suchte zu erklären, und ans Licht zu bringen, was eine dunkle Ahndung in jenen Geheimnissen unter Bildern und Ceremonien dargestellt hatte. Und so bringen uns jene Gespräche des Sokrates im Phaedon, so bringt uns die ganze sokratische Philosophie zu der Hoffnung, die in diesem Leben uns über Alles werth ist, und welche, bei unserem Glauben, auf göttliche Auctorität begründet ist. — Und was soll ich von der Liebe sagen? Lesen wir nicht beim Platon, daß es die Liebe ist, die uns, nach unserem Falle aus jenen himmlischen Regionen, wo wir die Wahrheit schauten, hier auf dieser Erde wieder Flügel anwachsen läßt, um uns nach dem Tode, von diesem irdischen Leben entbunden, wieder dorthin, ins Reich der Wahrheit, zu den Göttern hinaufzuführen? Sokrates pflegte zu sagen, er wisse nichts, ausgenommen ein Wissen, worin er bewandert zu seyn glaube, das nämlich der Liebe. Wie er sich darüber beim Platon mit Diotima unterhält, haben wir schon öfter gesehen; aber das Endresultat jener Gespräche, wo zuletzt die Frage beantwortet wird, was denn doch die Liebe sey, — enthält dieß nicht schon Winke über das, was unsere Religion dem Menschen offenbarte! „Die Liebe," sagt sie, „ist in der Mitte zwischen dem Göttlichen und Menschlichen: sie trägt die Gebete der Menschen zu den Göttern, und die Befehle und die Vergeltung der Götter zu den Menschen hinüber: und so in der Mitte beider sich befindend, füllt sie diesen Zwischenraum aus, und verbindet auf diese Art das ganze Weltall." b) — Wahrlich, meine Freunde, wir mögen sagen, daß das Alterthum Riesenschritte that, ehe denn un-

a) De Legg. II. 14.
b) Sympos. 202. E.

ser Glaube ans Licht trat. Kein Wunder daher, wenn es einem Clemens von Alexandrien und andern griechischen Kirchenvätern geschienen, als sey die ganze Philosophie der Griechen Ausfluß der Offenbarung, wie diese von Gott seit den ersten Zeiten dem Menschengeschlechte gegeben wurde. Ich für meinen Theil glaube dies nicht: unsere Fortschritte in der philologisch-historischen Kritik erlauben nicht mehr, solches anzunehmen. Ich halte dies Alles für etwas menschliches, in so ferne man unter diesem Worte dasjenige versteht, was der Mensch, unter Leitung der göttlichen Vorsehung, durch sich selbst einsehen lernt. Wie dem aber auch sey; es erhellt aus diesem Allen zur Genüge, — was ich auch zu Anfang sagte — daß man für die Behandlung der theologischen Wissenschaften von der Lehre des Alterthums nicht zu wenig erwarten dürfe. S. 209—214. —

II. Grenzen der alten Philosophie in ihrem Unterschiede von der christlichen Offenbarung.

Und so, meine Freunde, gelangen wir endlich an die Grenzen der Philosophie und der Religion, der Naturlehre und der göttlichen Offenbarung. Wir erreichen hier den Standpunkt, worauf allein unsere göttliche Lehre uns stellen kann. Hier ist aber auch der Ort, wo ich auf andere Weise zu Euch reden muß. Statt zu sagen: erwartet nicht zu wenig von jener Lehre des Alterthums, muß ich Euch ermahnen und sagen: Jünglinge! hofft von derselben nicht zu viel, oder in gewissem Sinne gar nichts! Selbst nach der Voraussetzung des Clemens und anderer Kirchenväter kann sie uns doch zu nichts weiter, als zur προπαιδεία, zur Vorbereitung dienen; und wer da wähnt, auf eigene Kraft gestützt, die Höhe, welche man anstreben soll, erklimmen zu können, der lasse sich warnen! Auf eine gewisse, ich weiß nicht welche, höhere Philosophie, — die aber mehr in Worten als in Sachen besteht und mit nächtlichem Dun-

kel umhüllt ist, — oder, um es beim wahren Namen zu nennen, auf Gottesgelehrtheit ohne Religion gestützt, läuft das Trugbild vor uns her, und wir jagen einem Schatten nach, ohne ein Wesentliches, worauf wir leben und sterben können, ergriffen zu haben!

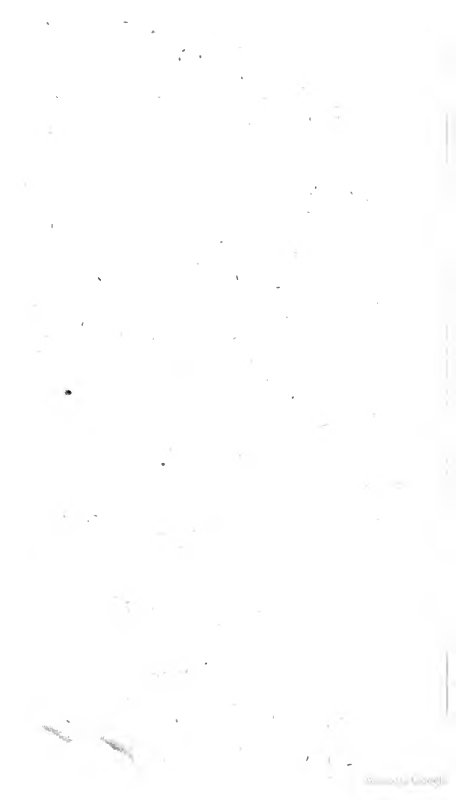
Wollt Ihr wissen, meine Freunde, wie Ihr von hier aus, wo wir jetzt stehen, weiter gehen müßt, und wollt Ihr, — warum es uns jetzt wirklich zu thun ist, — die Seele und das Wesen eurer Wissenschaft kennen lernen, so bemerket den Standpunct dort, den unsere Offenbarung uns zeigt. — Er liegt weit außerhalb der Grenzen alles dessen, was uns die Philosophie zu betrachten gab, und ist hoch, sehr hoch, dem sich selbst überlassenen, ohne göttliche Offenbarung lebenden Menschen unerreichbar. Es ist der Ausspruch Gottes, welcher die Heiligkeit und zugleich die Liebe ist, daß die Liebe nicht von Seiten des Menschen gekommen, sondern daß Er es ist, der uns zuerst geliebt hat. Ihr wißt, junge Theologen, was dies sagen will; und wo nicht, so werden Erfahrene es Euch erklären; die werden Euch zeigen, wie der Mensch beschaffen ist in Vergleich mit der Heiligkeit Gottes; und auf welche Art er wieder zu Gott gelangen soll: werden Euch lehren einsehen, was wir zu glauben und auf welchen Grundlagen wir zu hoffen haben, und in Ansehung der Liebe, — daß diese bei uns in Gegenliebe und Dankbarkeit zu Gott bestehen müsse. Dies werden Euch Gottesgelehrte ausführlicher erklären. Wie ich es aber jenen überlasse, Euch in diese höheren, ja wahrlich höchsten, Geheimnisse einzuweihen: so will ich selbst, wenn gleich kein Gottesgelehrter, Euch hier darauf hinweisen, wie diese Lehre unseres Glaubens unendlich mehr, als die der Philosophie, unseren sittlichen Bedürfnissen, unserem Troste in Leben und Sterben entspricht. Je tiefer wir, meine Freunde, Gottes Heiligkeit empfinden, desto schuldiger und verdorbener müssen wir nothwendig uns selbst, als sittliche Wesen, erscheinen. Wir gestehen dann

auch in unserem Gebete, daß wir elende Sünder und unvermögend sind, durch eigene Kraft heilig und der Gottheit ähnlich zu werden. Desto stärker fühlen wir aber auch das Bedürfniß in unserem Inneren, mit Gott versöhnt zu werden. Dies erkannte man aus der Naturlehre des Alterthums nicht, da man zu jenem erhabenen Begriffe von göttlicher Heiligkeit nicht gelangt war. Je nachdem aber der Mensch denselben im Christenthume reiner anschauen lernte, erkannte er auch seinen Abstand von der Gottheit, in der sittlichen Welt, vollständiger. — Aber weiter. Wenn wir nun als Unwürdige vor Gott in den Staub sinken, — wie muß uns alsdann nicht das Bewußtseyn der Liebe Gottes zum Menschen trösten und erheben! Wie muß dann nicht der Ausspruch: Gott ist's, der uns zuerst geliebet, ein wahres εὐαγγέλιον, eine Freudenbotschaft für uns seyn! — Die alten Fabeln stellen uns die Götter vor als sich des unglücklichen Schicksals der Sterblichen erbarmend, und die Philosophen des Alterthums suchten vorzüglich Liebe zu der Gottheit im Menschen zu erwecken; aber das Mittel zu ersinnen, um die sündhaften Menschen mit der heiligen Gottheit zu versöhnen, daran dachten die ersten Philosophen nicht, und noch weniger fand sich ein solches in den alten Fabeln vor. Und doch, verhält es sich nicht so, lieben Freunde? dies allein kann uns dasjenige verschaffen, was uns als sittlichen Wesen am meisten Bedürfniß ist. Seht! es tritt zwischen die Gottheit und das Menschengeschlecht der Sohn des Menschen in die Mitte, Er, der auch zugleich Gottes Sohn war, um unser Fürsprecher und Vermittler bei dem Vater zu seyn! Was könnte dem Menschen verkündiget werden, das ihn in seinem Wahne, seinem Stolze, tiefer erniedrigte, was aber auch, das ihn zugleich höher emporhöbe? Und diese ganze Lehre der Liebe, war sie nicht ganz dazu geeignet, Menschen mit Menschen — als Kinder eines Vaters — durch Gottesfurcht zu vereinigen? Wird sie nicht auch einmal bewir-

ken, daß Priestermacht und Sclaverei und alles Unheil, welches daraus für die Menschheit entstand, ein Ende nehmen werden? Von diesem Allen wußte die Philosophie des Alterthums nichts. Und verdanken wir es nicht zugleich jener Lehre, daß unser Glaube, Vertrauen, festes unwankelbares Vertrauen, daß unsere Hoffnung, Gewißheit, und unsere Liebe zu Gott, gegründet auf die Liebe Gottes zu dem Menschen, eine unerschöpfliche Quelle des Trostes und der Glückseligkeit für uns geworden ist. Es ist indeß, wie mich bedünken will, bemerkenswerth, daß es gerade dieser Trost im Leben und im Sterben war, nach dem das Alterthum vorzüglich gestrebt; ja, daß es mit seinem Suchen und Streben darnach endete, während unser Christenthum damit anfängt. Trostreden, *παραμυθητικοὶ* und Consolationes, kamen in späteren Zeiten zum Vorschein, wie die des Krantor, Cicero, Seneca, Plutarch, größtentheils gegründet auf Platon's Phaedon. — Die letzte Frucht der alten Philosophie war *die Consolatio Philosophica* des Boëthius. —

Und so haben wir denn, meine Freunde, den Standpunct, den erhabenen Standpunct erreicht, auf den die Offenbarung Gottes uns brachte. Sollte ich hier nicht hinzufügen, daß man erst von da aus zu wahrer Heiligung gelangen kann? Nicht wahr, die reine Idee der Heiligkeit Gottes, wonach wir streben müssen, erhalten wir erst dort: und es kann an Besserung, an sittliche Vervollkommnung, nicht gedacht werden, so lange man nicht empfinden lernt, daß man tief gesunken sey? Was jedoch das Erlangen sittlicher Freiheit und Selbstständigkeit — ohne welche sich keine Vervollkommnung denken läßt — betrifft, ist nicht Er, der für uns lebte, derselbe, der uns von der Macht der Sünde befreit, und der, selber das Bild der Gottheit, unser Vorbild seyn muß, um heilig und der Gottheit ähnlich zu werden? —

Uebersichten.



Uebersicht
der systematisch-theologischen Litteratur seit 1834

von

D. C. I. Nitzsch.

Zweiter Artikel.

II. Principielle, methodische, kritische Schriften.

5. **Qualem theologiae dogmaticae formam et ecclesiae evangelicae principia et nostrae aetatis rationes requirant? exposuit Dr. Car. Frid. Kling, Theol. Prof. O. in Acad. Marburg. MDCCCXXXIV. 4. S. 26. Vom Hrn. Vf. deutsch bearbeitet in d. Tüb. Zeitsch. f. Theol. 1834. 4. S. 40.**

Die Hauptabsicht ist, den Begriff von Christo zum bildenden und durchdringenden Principe des dogmatischen Lehrgebäudes zu erheben oder den Eintheilungsgrund der christlichen Dogmatik in der Lehre vom Erlöser nachzuweisen. Dr. Kling schickte sich zum selbstständigen Vortrage der Dogmatik mit möglichst umfassenden Forschungen über den bisherigen Entwicklungsgang ihrer Methode an. Denn selbstständig wird eine eigenthümliche Arbeit dieser Art nur durch Antheil an der fortschreitenden Gesammtarbeit der betreffenden wissenschaftlichen Gemeine; diese aber läßt sich

ohne ihre Vergangenheit ebenso wenig, als ohne Ahnung ihrer Zukunft verstehen. Der Vf. steht mit seiner Gesinnung und Beurtheilung in den Grundprincipien der evangelischen Kirche, wie sie von De Wette, Twesten und vorzüglich von Dr. Christ. Fried. Schmid in Tüb. Pfingstprogramme v. 1831. quaeritur, quatenus ex ecclesiae evangelicae principiis exsistere possit doctrinae christianae scientia — entwickelt worden sind. Auf eine höchst beifallswürdige und für jeden empfänglichen Leser lehrreiche Weise hat Hr. Dr. Schmid diese Entwicklung bis zur einleuchtenden Möglichkeit und Nothwendigkeit einer christlichen Glaubenswissenschaft und bis zu einer fast vollständigen Gesetzgebung für protestantische Dogmatik — überdieß in einer Latinität von seltner Aechtheit und Reinheit — ausgeführt. Das einige Princip, das mit der geglaubten Wahrheit der Erlösung gegeben ist, wird nicht allein in seiner formalen und materialen Beschaffenheit besonders betrachtet, sondern auch in dieser Wechselbeziehung der*gestalt in* reiche und folgerichtige Bewegung gesetzt, daß alle für den Dogmatiker in Frage kommenden Grundsätze eben aus dem protestantischen Grunddogma selbst hervortreten, und, wenn es endlich zum Begriffe der Erkenntniß vom Glauben und der Wissenschaft kommt, diese bereits ihren wesentlichen Bedingungen und Eigenschaften nach prädestinirt erscheint. Ein ungemein fruchtbares Verfahren, besonders für Beurtheilung der jetzigen vielfältigen theologischen Richtungen. Es wird klar, wie sie in ihrer Einseitigkeit möglich waren, und wiederum, welche Macht dem protestantischen festgehaltenen Principe beiwohne, um sie in ihrer bloßen Negativität und falschen Positivität, oder in ihrem einseitig-intellectualistischen Begriffe von Religion, Glauben und Offenbarung zu überwinden, und in ihrer verhältnißmäßigen Wahrheit zu erhalten und zu einigen. Dabei kommen vielseitig berichtigende geschichtliche Winke vor. Daß auf diesem Wege der Betrachtung auch das

Unentbehrliche und Heilsame der Schleiermacher'schen Theologie sammt ihren Fehlern in's Licht tritt, läßt sich erwarten. Auch sucht der Hr. Vf. die Anknüpfungen der Theologie und Philosophie gegen Schleiermacher herzustellen, indem er zugleich das Vorgeben des absoluten Wissens abweiset, und zwar aus rein dogmatischen Gründen, weil es mit den principiellen Begriffen der Reformation von den geistlich-sittlichen Bedingungen der Erkenntniß der Wahrheit und von dem auch den Wiedergebornen noch anhaftendem sündigen Wesen streite; welches desto merkwürdiger ist, da sich jene absolute Wissenschaft ihrerseits auch auf einen religiösen Begriff, auf den Begriff des „geoffenbarten Geheimnisses" zu berufen und zu begründen pflegt. In einem verwandten Sinne, doch mit eigenthümlichen Bemerkungen und mit einer, wie es uns scheint, stärkeren Hinneigung zur speculativen Theologie hat Dr. Kling die neueren Richtungen, den Gewinn und das Erforderniß der Zeit besprochen. Besonders zu beachten ist, daß er denen, die meinen möchten, die Theologie sey in allen jetzt herrschenden Richtungen oder doch in den mehrsten vom Schriftprincipe abgefallen, zu bedenken gibt, wie dieses Princip doch nur in Gemäßheit der Begriffe vom Worte Gottes, von der Glaubensanalogie und Glaubensregel richtig aufgefaßt werden könne. Indessen bereitet d. Vf. mit dem Allen nur das Erforderniß einer zeit- und principmäßigen dogmatischen Systembildung vor — ein Erforderniß, bis zu welchem die Betrachtung des Hrn. Dr. Schmid nicht vorgeschritten war. Hr. K. gibt eine kritische Uebersicht der bisherigen Gestaltungen. Die der christlichen Glaubenslehre von ihrem Ursprunge her aus dem apostolischen Symbole angeborne trichotomische Eintheilung hält er für unwandelbar. Allein es handelt sich darum, diese selbst wieder auf die Christologie zurück zu führen. Andeutungen findet er bei Rust und Hahn. Der erstere aber hat die Christuslehre in Theologie, Anthro-

pologie und Pneumatologie getheilt, wobei nach Kling's Meinung die Heilslehre zu untergeordnet erscheint, der andere hat seinen christologischen Plan wieder in Anthropologie untergehen lassen und ihn also nicht zur Ausführung gebracht. Was nun der Vf. anstrebt, ist folgendes: Christus der Gottmensch ist Fundament und Princip der Dogmatik. Die Idee des Gottmenschen auf sein Wesen, auf seine wirksame Erscheinung, und auf die Wirksamkeit seines Geistes oder auf das aus seiner Erscheinung und Natur hervorgehende Werk bezogen, gibt drei Haupttheile, denen die Trichotomie: Vater, Sohn und h. Geist entspricht. Christus ist zuerst die volle Offenbarung Gottes, da er des göttlichen Wesens theilhaft ist; die trinitarischen Verhältnisse ergeben sich aus seinem Daseyn, und in ihnen wird das göttliche Wesen sammt den Eigenschaften erkannt. Die Fortsetzung dieser theologischen Lehre führt zum Dogma von der Schöpfung und Vorsehung, aber so, daß darin bereits die Anthropologie mit eintritt, welche ihre christliche Beschaffenheit durch Beziehung auf das im Gottmenschen verwirklichte Ebenbild Gottes und auf seine Sündlosigkeit erhält, — Lehre von der ursprünglichen und idealen, sowie von der wirklichen, erlösungsbedürftigen Menschheit — und nun erst vollendet sich, wenn die Wirksamkeit Gottes als Vorsehung auf den sündigen Zustand bezogen worden ist, der erste Theil der Dogmatik, der somit zugleich die Vorbereitung des zweiten enthält. Denn nun handelt es sich um die Erfüllung des Rathschlusses, um die objective Seite der Erlösung. Der Erlöser erscheint und wirkt. Da kommt dann zunächst wieder seine Person in der Lehre von den Ständen Christi in Betracht; durch diese Lehre vermittelt sich die Betrachtung der Erlösung und Versöhnung, der sowohl als Macht wie als Schuld aufgehobenen Sünde, und dazu wirken die drei Aemter zusammen. Der Begriff des königlichen Wirkens führt zum dritten Theile der Dogmatik hinüber.

Denn das Werk des heil. Geistes ist die er- und intensiv zunehmende Mittheilung des Heils bis zur Vollendung der Erlösung der Menschheit. Das Gesetz der extensiven (warum nicht auch intensiven?) Verbreitung des Heils liegt in der Erwählung. Die Gesammtheit derer, bei welcher die Erwählung zum Ziele kommt, bildet die Kirche. Durch ihr in Tradition und Lehramt belebtes Schriftwort wirkt die prophetische Thätigkeit Christi (und wie denn die priesterliche?). Die Kirche, obwohl in der Fortentwicklung begriffen, ist ächt katholisch, obwohl unsichtbar, doch auch seminarium sanctorum, und als eine erziehende schließt sie sich an den christlichen Staat an. Diese Kirche aber hat ein Werden in ihrer Heilsordnung, ein Bestehen mit den ihr verliehenen Gnadenmitteln, und bedarf als streitende der Vollendung und Befreiung, die in der herrlichen Offenbarung des Erlösers ihr verliehen wird. Wir haben nur soviel mitgetheilt, als zum Begriffe vom Systeme gehört; der Aufsatz gibt noch viel mehr und ist reich an Andeutungen, welche dem geschichtskundigen Leser es darthun, wie geschickt und geistreich der Vf. die ältere und neuere Dogmatik, und das Gute und Haltbare verschiedener Richtungen der letztern zu vereinigen weiß. Die Verknüpfung der Lehre vom göttlichen Ebenbilde mit der Verwirklichung desselben in Christo, die Stellung der Vorsehungslehre, die Anschließung des Dogma's von der Kirche an die Erwählungslehre und das prius desselben Dogma's vor der Heilsordnung (worüber Rec. die protestant. Beantwortung der Möhler'schen Symbolik S. 215 des bes. Abdrucks zu vergleichen bittet), und manches andere ist beachtungswerth. Allein wir beschränken uns auf das Systematische im Großen, oder auf das Verhältniß des Systems zum Principe. Wir fragen, ist die Aufgabe gelöst? Schon die Bezeichnung der Haupttheile macht dieses unwahrscheinlich. Denn im zweiten kommt wieder die Natur des Erlösers in Betracht, nachdem der erste vom

Wesen gehandelt. In den Begriff des Wesens aber geht nicht der ganze Inhalt des ersten, z. B. nicht der Begriff der Schöpfung und Vorsehung, auf. Das Werk aber schwankt zwischen dem des Erlösers und dem des h. Geistes, und wie die Vollendung der Kirche ein besonderes Werk des Geistes sey, ist wenigstens noch nicht nachgewiesen. Die Trennungen des natürlich Zusammengehörigen, die sonst noch vorkommen, und die nothwendige Voraussetzung des zweiten Theiles im ersten wollen wir weiter nicht in Betracht ziehen. Den Verfasser hindert sein trichotomisches Vorurtheil. Es ist wahr, durch die ganze Geschichte der Dogmatik bewährt es sich, daß das apostolische Symbol eine gewisse Naturordnung der christlichen Dogmen enthält. Nur ist dieses nicht sogleich eine trinitarische. Denn der erste Artikel des Symbolums ist ursprünglich credo in unum Deum factorem coeli et terrae, Behauptung des Monotheism und der göttlichen Schöpfung gegenüber dem Heidenthume, oder *Behauptung* derjenigen Voraussetzungen, ohne welche der Glaube an die *οἰκονομία* nicht statt finden kann. Auch sofern nun schon gesagt wird Deum patrem omnipotentem, und man annimmt, daß die Kenntniß des Vater- und Schöpfer-Gottes durch Christum vermittelt werde, ändert doch dieß darin nichts, daß das allgemeine Seyn zuerst in Betracht kommt, und sodann die Lösung der in demselben entstandenen Gegensätze. Aber diese Ordnung ist in der Religion überhaupt begründet, welcher die unmittelbare Darstellung des Christenthums entspricht. Es ist die Ordnung des Seyns und Werdens, eine insofern schlechthin natürliche und unabweisliche. Als solche wäre sie nicht einmal nothwendig trilogisch, vielmehr würde sie auch auf die biblische Formel „Gott unser Vater und der Herr Jesus *Christus*" zurückgeführt werden können, auf Theologie und Christologie, so daß, wie in einem Privatsymbole Tertullians, die Lehre vom h. Geiste der Lehre von Christus unter-

geordnet bliebe, oder die Anordnungen Schott's und Schleiermacher's würden ihr in der Hauptsache entsprechen. Sofern aber dabei ganz unbestimmt bleibt, wiefern die Erkenntniß der Schöpfung durch die Erkenntniß der Erlösung bedingt, oder wiefern die Lehre von Gottes Wesen und der menschlichen Natur eine christlich selbstständige sey, behält diese Naturordnung eine Incongruenz mit der Wissenschaft und mit dem an den Vorstellungen der Schrift sich entwickelnden christlichen Bewußtseyn selbst. Denn die Schrift setzt die Worte Gottes alle mit dem Erlöser und der Erlösung durch das δι' αὐτοῦ πάντα u. dgl. in Verbindung. Auch die Lehren vom Wesen und den Eigenschaften Gottes erhalten (nicht bloß durch die sogenannte Lehre Jesu, nein) durch das Daseyn und Wirken des Herrn ein neues Licht. Eben deshalb ist die Eintheilung des Ganzen in creatio, redemtio, sanctificatio, gesetzt auch, daß sich unter das letzte Moment die Eschatologie begreifen ließe, nicht genügend. Jene Unbestimmtheit wird nun vorderhand aufgehoben, wenn man mit der Lehre von Gottes Wesen den Anfang macht, aber sie sogleich mit der Christologie und Trinität in Verbindung setzt, welches bekanntlich von Joh. Gerhard und vielen Andern geschehen ist. Aber es ist klar, daß auch dann, und dann am allerwenigsten die Momente der Trinität die Entwickelung des Ganzen beherrschen können, denn diese Lehre ist schon vorweg genommen. Die Kunst ist also noch nicht vorhanden, die jene bloße Naturordnung wissenschaftlich vervollkommnen soll. Denn da das christliche Bewußtseyn doch vor Allem als Einheit und diese als Princip des Mannichfaltigen gesetzt werden muß, so genügt jene bloße Reihe von locis nicht. Wo ist nun die Einheit? Die Aelteren hatten sie an der heil. Schrift — eine Beobachtung, die ich mich nicht erinnere beim Hrn. Vf. gefunden zu haben, — welches eine objective Bestimmung war, oder an der Theologie, welches eine subjective. Aber

als bloß formale Bezeichnungen konnte weder die eine noch die andere genügen. Das Dogma der Dogmen, die christliche concrete Grundvorstellung selbst mußte erfaßt und zum Principe erhoben werden. Da war es denn eine Täuschung, wenn man Correlate des Religionsbegriffes wie z. B. Weg, oder Zusammenschließungen des göttlichen und menschlichen oder Verhältnißbegriffe wie z. B. Bund, Reich Gottes, Leben u. dgl. erwählte, denn diese mußten erst verallgemeinert und ihrer biblischen Bestimmtheit beraubt werden, wenn sie umschließend, auch für die Schöpfungslehre wirken sollten, oder sie waren sonst unbrauchbar. So kehrte man etwa zur Einheit: Trinität zurück. Diese Einheit aber ist eben zugleich Dreiheit, und muß also selbst erst construirt und dieß nicht nur, sondern auch in ihrer Construction zugleich zur Construction oder Explication der ganzen Glaubenslehre gebraucht werden. Dieß ist der absolut speculativen Dogmatik und ihr allein angemessen. Aus der Gottes-Idee als *solcher entwickelt* sie bis zum absoluten Begriffe durch den real-idealen Proceß das Universum des Seyns und Denkens; und wird so, um die Lehre von Vater, Sohn und h. Geist zu werden, eine Lehre von Gott, vom Sohne und vom Geiste. Theologen aber, die die Wirklichkeit der Sünde und Erlösung nicht aus der Dialektik der Idee und die Dreieinigkeit nur in Christo und durch Christum erkennen, also einer ganz anderen Ordnung der Erkenntniß folgen, können nun auch so nicht verfahren, werden vielleicht die Dreieinigkeit als die bloße Zusammenschließung der Glaubenslehren behandeln, und wenn auch dieß nicht, doch als principielle Einheit nur Christum den Gottmenschen übrig behalten. Befindet sich nun der Hr. Vf. unter diesen, so muß er, gesetzt auch, daß eine trichotomische Eintheilung, wie Rust sie gefunden, sich ihm darbiete, die trinitarische doch aufgeben. Wenn er nun gar zuerst vom Wesen des Erlösers handelt, so bleibt ihm nichts übrig, als vom Werke

desselben im andern Haupttheile zu sprechen. Denn die Natur und Erscheinung, von der er, um noch ein besonderes „vom Sohne Gottes" zu haben, als in einem zweiten Theile zu handeln gedenkt, ist vielmehr die Voraussetzung der Lehre vom Wesen und Werke. Eine Dogmatik, die nicht bloß das christliche Bewußtseyn als ein Bewußtseyn von Christus voraussetzt, sondern Christum zum Lehr-Anfange nimmt, muß in die Lehren von der Person und dem Werke des Erlösers sich zertheilen. Es kann hiebei nur in Frage kommen, wie der ganze dogmatische Stoff, der nicht unter den Begriff des Werkes fällt, wirklich doch unter den Begriff der Person beschlossen werde. Und dieß glaubt Ref. in der 3. Aufl. seines Systems der christl. Lehre S. 115 hinreichend angedeutet zu haben. Dem ungeachtet muß Ref. doch den christologischen Anfang der Dogmatik seiner wissenschaftlichen Erfahrung nach bedenklich finden. Denn wenn unser Vf. S. 27 der deutschen Abhandlung sagt: „Vor Allem muß die Lehre von Christus dem Gottmenschen — näher bestimmt, die kirchliche Formel auseinandergesetzt, auf das Zeugniß der Schrift zurückgeführt und speculativ entwickelt werden," so ist hiemit nicht der Anfang des Ganzen, sondern der Anfang des ersten Theils (vom Wesen, nach Ref. von der Person des Erlösers) gesetzt; überhaupt aber läßt sich schwerlich begreifen, wieweit hier schon die Entwicklung der Christologie vorschreiten, wieviel etwa aus der Einleitung vorausgesetzt, oder welche Gotteserkenntniß bereits gesetzt, und wieviel übrig gelassen werden solle. Ref. bekennt daher, obgleich er die Ehre hat und das Vergnügen der vom Vf. S. 4 erwähnte Freund zu seyn, daß er bisher auf den wirklichen christologischen Anfang der Dogmatik verzichtet hat, nicht aber auf eine Eintheilung der Dogmatik, die im Dogma von Christus begründet ist. Das weitere darüber hat er S. 111 des angef. B. bereits mitgetheilt und darf es hier nicht wiederholen.

Was die neueren theologischen Richtungen und deren Kritik anlangt, so blicken wir hier nur vorübergehend auf die kleine Schrift des Dr. Steudel.

6. Welche Behandlung der Dogmatik verlangt an (von?) uns die Rücksicht auf die Anforderungen der Kirche, wie sie in unseren Tagen laut werden rc.? Tüb. 1832.

Der Vf. eröffnete mit Beantwortung dieser Frage dogmatische Vorlesungen. Er warnt vor einer einseitigen Richtung auf den Buchstaben des Bekenntnisses, vor mystischer Deutung des göttlichen Worts, vor der Zuflucht zu dem Gefühle, als dem scheinbaren Quelle der Gemeinschaftlichkeit, und vor der absoluten Wissenschaft: und ermuntert nun destomehr zu einer lebendig kirchlichen, vor Allem offenbarungsgläubigen, wissenschaftlich freien und schriftmäßigen Lehrweise. Die Vorrede der früher angezeigten Glaubenslehre und letztere selbst hat darin *diese* Gedanken in anderer Form aufs Neue *ausgeführt*.

7. Die Construction des theologischen Beweises. Mit besonderer Rücksicht auf die speculative Entwickelung der Theologie in der Gegenwart, v. Dr. Leonhard Clemens Schmitt. Bamberg 1836, S. VIII. und 146.

Diesem großen Thema war der Vf. nicht gewachsen. Seine von Natur gebrechliche Dialektik nimmt sehr geringen Anlauf, schwingt sich dann auf Citaten und fremden Definitionen weiter, und so kommt sie doch schnell an Ort und Stelle, d. h. erreicht irgend einen Punkt, von welchem aus es plausibel werden soll, daß es nur im Schooße und auf dem Grunde der römisch-katholischen Kirche, welche ja die beständige Personification Christi sey, göttliche Auctorität, Wort Gottes, Theologie, objectives Wissen und rechtmäßige religiöse Speculation gebe. Die ausgesprochene Absicht des Buchs ist zwar, die Vernunft mit dem Glauben zu versöhnen; da aber nach des Vf. Meinung für den

Protestanten weder die Möglichkeit noch die Nothwendigkeit dieser Versöhnung besteht, oder wenigstens nicht bestehen soll: so ist sein Bemühen, den theologischen Beweis zu erbauen, nichts anders, als ein Verfahren der Destruction des Protestantism und der Construction des Katholicism; ein Versuch, für welchen freilich bisher oft geschicktere Hände, als die des Verfassers sind, sich dargeboten haben. Seine Psychologie, wenn sie überhaupt so zu nennen ist, wird in ihrer Dürftigkeit noch nicht einmal genug dargestellt, wenn man sie einseitigen und veralteten Intellectualism nennt. Die Vernunft ist ihm ein rein Formales, ein Vermögen, wahr zu denken. Von einer andern Seite will er wenigstens von vorn herein den subjectiven Geist gar nicht kennen. Vom Geiste in der Form des Gefühls, von einem zuständlichen Bewußtseyn, von einem ursprünglichen Seyn im Denken, von der Unzertrennlichkeit des Subjects und Objects weiß er nichts, und über die Ideen selbst als Besitz der Vernunft geht er so hinweg, als wenn sie eben fertigen Begriffen, entwickelten und bestimmten Erkenntnissen gleichgelten müßten und darum nicht angeboren seyn könnten. Späterhin wird dieser zustand- und gegenstandlose, dieser todte Geist zu denken und sogar sich selbst zu denken, aber auch Gott und die Natur zu denken anfangen, wenn ihm erst vermittelt durch die Außenwelt diese Gegenstände sich aufgedrungen haben. Dann gibt es concrete Wahrheit. Sonst nun setzt man dem Concreten das Abstracte entgegen, und dann ist auch einzusehen, daß das abstracte sowohl als das concrete Wissen von einem unmittelbar gegebenen, von einer ersten Einheit des Erkennens und Seyns ausgegangen seyn muß. Der Vf. aber setzt dem Concreten das Formelle entgegen, welches nun auf gar keine Weise begriffen werden kann. Die Vernunft ist die ganz inhaltsleere Form, und doch die Form der Wahrheit, die Form eines Wesens, eines Etwas; dieses Etwas aber kann nur vermöge einer Erscheinung gegeben seyn —

ſo meint der Vf. — folglich formirt ſich die Form auch nur mit und an dem Etwas. Was iſt ſie denn nun an ſich, wenn ſie ohne das Andere gar nicht ſeyn kann? Sie beſchäftigt ſich ſogar mit ſich ſelber, denn es gibt eine Logik, und indem ſie dieſe, man weiß nicht wie, erzeugt, präformirt ſie ſogar das All der Dinge, das All im Geiſt, und doch hat die Vernunft keine Ideen, oder doch iſt an ihren Muſterbildern, ohne deren Realität es zu keiner Wiſſenſchaft kommen könnte, keine Realität. Von Metaphyſik iſt nicht die Rede, von einer Philoſophie des Bewußtſeyns eben ſo wenig. Sondern erſtens gibt es formale Wiſſenſchaft, nämlich Logik, dann concrete. Die drei Selbſtſtändigkeiten, die die wahre Objectivität ausmachen und durch die es allein concretes, poſitives, praktiſches Wiſſen gibt, wenn ſie ſich der logiſchen Subjectivität zugeeignet haben, ſind Gott, Geiſt, Natur. In der Logik nämlich war ſich nur der denkende Geiſt gegenſtändlich geworden, die Form der Form. Jetzt wird dem denkenden Geiſte *auf einmal* noch nachträglich der Geiſt überhaupt gegenſtändlich, und zwar als praktiſcher und wirklicher Geiſt, denn zur Geiſteswiſſenſchaft d. i. Pſychologie gehört — Geſchichte, Rechts- und Staatslehre. Wenn auch nicht alle Verrenkungen des natürlichen Verhältniſſes, die hierbei vorfallen, ſo haben doch einige ihr beſtimmtes Intereſſe. Der menſchliche Geiſt muß als ſolcher dazu eingerichtet ſeyn, ein römiſchkatholiſcher Chriſt zu werden. Darum wird die Vernunft auf ideenloſe Denkgeſetze zurückgeführt, auf ein leeres Gefäß, welches ſeine Ausfüllung wo anders her erwartet, darum gibt es weder aprioriſche Erkenntniſſe, noch natürliche Religion, darum wird das Bewußtſeyn aller inneren Objectivität beraubt und nicht allein in Abhängigkeit von demjenigen Aeußeren, welches Gott als das zugleich Innerſte iſt, ſondern auch vom Aeußerlichen verſetzt. Was von dieſem Auctoritätspunkte aus der Vernunft alles geboten werden wird, macht keine Sorge,

denn es wird sich lediglich um logische Denkbarkeit handeln. Mit der Construction der Religionswissenschaft und der besondern christlichen geht es nun demgemäß zu. Religion soll ihrem Wesen nach „Wiederanknüpfung der durch die Sünde von Gott getrennten Menschheit an Gott" seyn. Das wäre ja die Erlösung, oder auch schon die Offenbarung. Christus, der wahrhaftige, heilige Knecht Gottes, ist als solcher unstreitig absolut religiös, aber Gott knüpft nicht mit ihm von Neuem an, denn sie waren nie durch die Sünde getrennt. Dem Vf. zufolge ist die Religion durchaus positiv. Es ist wohl begreiflich, warum überhaupt: aber er sollte doch nun wenigstens den Versuch machen, den Begriff des Positiven zu entwickeln. Denn das leuchtet ein, daß die Religion, wenn sie auf gar keine Weise natürlich ist, entweder auch in gar keinem Sinne positiv, oder dieß letztere in einem verschiedenen Sinne ist. Die Wissenschaft muß sich ebensosehr hüten, das Positive wie ein Willkürliches, als das Natürliche wie ein blos Formelles und Ideenloses denken zu wollen, vielmehr das ist die Aufgabe, das Vernünftige als eine Position zu denken, welche in ihrem Conflikte mit der Negation nach einer höhern neuen, die Negation überwindenden, Setzung strebt. Aus dem Verhältnisse der Idee zur Geschichte, und des sündigen Zustandes zur Gnade kann begriffen werden, was positiv und natürlich sey. Ein von diesen Beziehungen unabhängiger Sprachgebrauch ist Mißbrauch. Ein beständiger Irrthum der römischkatholischen Theologie kehrt beim Vf. wieder: schon die menschliche ursprüngliche Natur sey nur durch Gnade religiös und nur durch Offenbarung und Geschichte Gottes kundig, und das Abhängigseyn des Christen von der kirchlichen Auctorität eben die Folge und Fortsetzung dieses Verhältnisses. Die Sache liegt für den von dergleichen Interessen der Positivität nicht befangnen Blick ganz anders. Der Schöpfer des vernünftigen Bewußtseyns ist schon nach altem Begriffe durch

denselben Akt (creatio continua) Erhalter des vernünftigen Wesens. Als solcher ist er gar noch nicht Erlöser. Sondern als der Erhalter der Vernunft ist er Erzieher derselben; dem Menschen sind Mittel geboten, Anschauung und Erregung die Fülle, um das Bewußtseyn von Gott, das immanente dem Geiste als solchem, immer reicher zu entwickeln. Es ist da gleichviel, ob man sich für den ersten Augenblick des menschlichen Daseyns nur die Potenz, oder schon die lebendige Funktion des Gottesbewußtseyns denkt. Soviel ist sicher, daß der erste Moment des urmenschlichen Selbstbewußtseyns als Erregung des Bewußtseyns von Gott zu denken ist. Wie aber der erste Moment, so alle folgende während des noch unschuldigen Zustandes. Will man nun die Eindrücke und Erregungen, die der Mensch während dieses Zustandes mittels der Außenwelt von Gott erhält, Offenbarung nennen, so thue man es, aber ganz sicher gehört jene innere natürliche oder stätige Gottesbewußtheit dazu, um die unstätige oder *äußerlich vermittelte* zu empfangen. Wären Subject und Object, Form und Wesen ursprünglich noch gar nicht bei einander und ineinander, so könnten sie nimmermehr zusammenkommen. Es gibt eine Inspiration des ursprünglichen Menschen, die eben nichts als die göttliche Schöpfung und Erhaltung des vernünftigen Bewußtseyns ist, und ohne welche der Mensch gar keine Manifestationen zu empfangen im Stande wäre. Ganz anders gestaltet sich das Verhältniß, wenn der Mensch schon im sündigen Naturleben zu denken ist; dann gibt es für ihn neue göttliche Begeisterung nur durch Manifestationen und Anschauungen. Jede Lehre von der Uroffenbarung, die über diesen Unterschied hinweggeht, ist reine Fiction. Daher war es unter den von ihm angeführten Schriftstellern Staudenmaier vorzüglich S. 26 f., welchem der Vf. folgen sollte, aber gerade diesen sucht er dort zu berichtigen. In Bezug auf die Form der Religionswissenschaft redet nun der Vf. natürlich von

zwei Einseitigkeiten, der subjectiven und objectiven. Jene ist 1. die mystische, 2. die pietistische, 3. rationalistische; diese 1. die der unmittelbaren Eingebung, 2. die der alles in allem wirkenden Gnade und 3. die der an die Wirklichkeit blind und prüfungslos hingegebenen Gläubigkeit. Es ist zu hoffen, daß der Hr. Vf. bei wachsender psychologischer Einsicht und geschichtlicher Anschauung diesen Abschnitt selbst ausstreichen werde. Denn es gibt hier keine Benennung, die er zu begreifen, und keinen Gegensatz, den er festzuhalten oder aufzulösen verstände. Wie soll es auch möglich seyn, die principiellen Fehler der Religionswissenschaft an der bloßen Beziehung der Subjectivität auf die Objectivität zu erkennen? die mystische Einseitigkeit ist die des Gefühls: die pietistische die Religion des Wollens: der Rationalismus das unmittelbare Gewißwissen. Unstreitig ist doch von diesen subjectiven Principien als Principien des religiösen Wissens oder auch von Motiven des Fürwahrhaltens die Rede. Wenn nun dieß, so bekommt hier offenbar der Rationalism den Charakter des Mysticism und Pietism. Denn die Unmittelbarkeit des Wissens ist doch die des gefühlsmäßigen Wissens, ein praktisches, herzliches Innewerden der Wahrheit; wogegen der Rationalist, gleichviel ob der reflectirende oder speculative, das vermittelnde Denken zum Principe der Gewißheit macht. Nach der Stellung, die der Vernünftler vom Vf. erhält, kann er keine andere Subjectivität bezeichnen, als die der Denkthätigkeit. Aber es fragt sich, wie ist nun die Subjectivität in diesen drei Formen als eine Einige zu begreifen? Naturalisten sind sie dem Vf. zufolge nicht, d. h. sie leugnen die Offenbarung nicht. Also nur die Aneignungsweise derselben ist in ihrem Falle stets einseitig subjectiv. Aneignung soll seyn, mit Erkenntniß, Gefühl und Wille, und die einseitig objective Richtung der Inspirationsgläubigen, Gnadengläubigen und der Empiriker ist gleicherweise zu mißbilligen. Nun liegt doch aber

im Begriffe des offenbarungs- und bibelgläubigen Pietismus durchaus keine Ausschließung des Eingebungs- und Gnadenglaubens; ebenso wenig im Begriffe des offenbarungsgläubigen Mysticism. Und da der Rationalism als offenbarungsgläubig gesetzt ist, versteht sich, daß er irgendwie das Gewicht der geschichtlich gegebenen Religion anerkennt. Folglich braucht man, um die Idee des Rechten und Guten in der fraglichen Beziehung zu erlangen, nur alle Momente der hier dargelegten Einseitigkeiten zusammen zu schließen. Wenn z. B., wie der Vf. es weiß, Luther erstlich der Repräsentant der Subjectivität, zweitens der Objectivität, nämlich beider in ihrer Einseitigkeit ist: so ist er ja offenbar zugleich der Repräsentant der Vollseitigkeit. Denn schwerlich wird d. Vf. jemanden überreden zu glauben, daß der Reformator entweder in der absoluten Zwiefältigkeit und Gleichzeitigkeit beider Richtungen gelebt und gewirkt habe, oder heute in der einen, morgen in der andern. Vielmehr was die ganze Zeit in *ihren besten* und reifsten Genossen suchte, ein lebendiges Ineinandergehen des Objects und Subjects, hat sie in der Lehre der Reformatoren gefunden. Weder die Subjectivität der Werkheiligkeit, noch die der scotistischen Subtilität hatte den Reformator befriedigt. Da gelangte die heilige Schrift und zwar der Kern der Schrift, Christus = unsere Gerechtigkeit, gewiß ein großes unabweisliches Object, an sein Herz und ergriff ihn dergestalt, daß er es nun wieder mit allen Gefäßen des Gefühls und Gedankens sich aneignete. So beschreibt ja der Vf. den Proceß, den rechten und guten selbst. Gott hat in den Thaten der Erlösung geredet zu den Menschen, und eine sich in der Kraft ihres Ursprungs mittels des auch von ihm gestifteten Sprach- und Culturzusammenhangs sich selbst auslegende Urkunde seines ewigen Wortes gewährt — diese große objective unverwüstliche Macht der Wahrheit, welche Alles bestimmt und jede erlittene, traditionelle Bestimmung wieder überwindet,

diese ist es, ohne welche die protestantische Selbstbestimmung sich gar nicht zu denken weiß. Dagegen dünkt es dem Protestanten nur eine Unterjochung der einen Subjectivität durch die andere, was ihm als Contrareformation sich entgegenstellt, oder als eine starre Entgegensetzung empirischer Auctorität und träger Subjectivität, was ihm als das Bessere und Vollseitige vorgehalten wird. Um die ursprüngliche und volle Objectivität zu behalten, setzt er keine Auctorität der empirischen Ordinationen derjenigen innerlichen gleich, die alle ihre Vermittelungen sich selbst unterwirft. Die Tradition ist ihm nur in ihrem Regreß auf das Urchristenthum und im Processe ihrer Selbstberichtigung, also wie ein immer wieder verschwindendes Moment wahr und gültig. Die römische Kirche will sich selbst beweisend der Zeuge Gottes post et secundum Christum seyn. Daß nun das Subject sie sich selbst beweisen lasse und des Beweises warte, will d. Vf. auch und findet in soweit den Rationalism nicht tadelswerth; folglich will er auch nicht, daß der Protestant, sofern er sie unbewiesen findet und unbeweisbar, ihr im Glauben sich hingebe. Sollte die pontificische Behörde des Christenthums eine göttliche Auctorität constituiren und einen Vicariat Gottes post Christum constituiren, so wäre die gesetzliche Offenbarungsweise wieder an die Stelle der evangelischen getreten und jenes vom Vf. postulirte Verhältniß freier geistlicher Aneignung auf's Neue suspendirt. Weil es sich nun nicht suspendiren läßt, ist die Reformation eingetreten, wovon freilich die Folge war, daß alle Momente der Bewegung lebendig geworden sind und jedes einzelne zur vollesten Entwicklung zu gelangen strebt. Allein der Vf. findet auf dem Gebiete des Katholicism, besonders dessen, der mit dem Protestantism in nahem Verkehre bleibt, dieselbe Erscheinung vor, die er doch unmöglich für bloßes Uebel achten kann, da er in Günthers theologischen Leistungen einen Höhepunkt der religiösen Erkenntniß leuch-

ten sieht. Er hat Mühe genug, alle Richtungen der Theologie seiner Kirche, die eines Gengler, Hermes, Brenner, Klee, Staudenmaier oder Sengler und Günther wieder zusammen zu bringen, und läßt sich bei der Construction des theologischen Beweises hin und wieder von Sack, Twesten, Tholuck und andern in der Objectivität und Subjectivität festsitzenden Protestanten helfen und beirathen, dergestalt, daß also sein Buch in den wunderlichsten Widersprüchen mit sich selbst befangen bleibt.

8. Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre v. Karl Rosenkranz. Königsberg, 1836. S. XX. u. 116.

Unter der Kritik sind viele literarische Erscheinungen, über der Kritik ist kein menschliches Werk. Wie die Weissagung der Apostolischen erst durch die Krisis hindurchgegangen die Gemeine nachhaltig erbauen sollte, so muß es auch den großen Lehrern der wissenschaftlichen Gemeine widerfahren. Indem sie die vereinzelten Elemente des weiter strebenden Bewußtseyns in sich vereinigen, das gebundene und ahnende Gefühl der Zeit ein erstes Mal aussprechen, also dem Geiste überhaupt zum Organe dienen, werden sie freilich nicht gerichtet, sondern richten: allein ihre Art, den Geist zu bestimmen, ihn als Princip und System zu entwickeln, entspricht, wie vorbildlich, anregend und leitend es wirken und fortwirken mag, den viel reicheren Forderungen des nun wieder erregten Gesammtbewußtseyns nicht. Je größer und wirksamer die Individualität des Lehrers ist, desto mehr muß sie verarbeitet werden und so dem Widerspruche anheimfallen. Schleiermachern ist dieses von Anfang und auf allen Gebieten seines Wirkens, schon während seiner noch kräftigen und unaufgehaltenen Entwickelung, und ihm am wenigsten wider Willen oder Erwarten, widerfahren. Er fühlte wohl, wie und wo er ein erster geworden war, aber es kam ihm nicht in den Sinn, der letzte zu seyn oder während er arbeitete Monopolien zu

genießen. Er hat es ruhig erduldet, daß so Viele, die das wissenschaftliche Brod bei ihm gegessen, sich gegen ihn gewandt und widerlich an ihm vergangen haben; daß Andere, die ihm die erste Anregung und einen Standpunkt verdankten, sich dennoch seiner Richtung entzogen, hat er gern gesehen und an seinem Theile gefördert, zufrieden was er selber war nur immer mehr und folgerichtiger zu werden. Um wie vielmehr wird die ihres Gegenstandes schon so gewohnte Kritik sich an seiner vollendeten Entwikkelung eilig vollenden wollen! Es thut ebenso noth, daß sie geübt werde, als daß sie den Händen einer achtenden und anerkennenden Gerechtigkeit zufalle, damit nicht auf der einen Seite das verstandlose sich selbst ermüdende Staunen und Bewundern bestehe, welches die Werke des Verewigten ihrer befruchtenden Wirkung beraubt, noch die Gemeinheit ermuntert werde, ihren Triumph über das kleingewordene Große zum Nachtheile der Empfänglichen und Bedürftigen zu feiern. Der geistreiche und tiefeindringende Verfasser der vorliegenden Kritik ist offenbar mit jener Forderung vertraut und einverstanden, aber bei zu vielen Gelegenheiten zeigt es sich noch, daß er für den Druck, den ihm, seinem eignen Bekenntnisse nach, das ehemalige Befangenseyn von Schleiermachers Größe verursachte, noch einige Rache nehmen will. Hegel und Daub haben ihn befreit. Der Verf. recensirt einleitungsweise sein Verhältniß zu Schleiermacher, und dessen Verhältniß zur Litteratur mehr in äußerlich-geschichtlicher Beziehung, und führt mit kurzer Charakteristik vorüber, was bisher in der Kritik der Schleiermacherschen Lehre geschehen ist, namentlich was seit dem Tode des unvergeßlichen Mannes. Bemerkenswerth ist hier die Wichtigkeit, die er auf die Briefe über die Lucinde in Bezug auf den noch so wenig bestimmten sittlichen Begriff der Schamhaftigkeit und des sinnlichen Elements der Ehe legt; — es möchte nur desfalls so armselig, wie der Verf. es sich vorstellt, in der Geschichte der Moral nicht aussehen —

besonders erfreulich aber die Zurückforderung des Sohnes Gottes als eines Individuums von Strauß. Denn der letztere hatte ihn im Namen derselben Speculation, der Hr. N. folgt, mit der werdenden Gottheit der menschlichen Gattung ersetzen wollen. Allein der Vf. weiß den Straussischen Fall auch zu erklären. Strauß ist aus der Hegelschen Philosophie in den Schleiermacherschen Standpunkt zurückgefallen, statt ihn entschieden zu überwinden. „Ich sehe, sagt der Verf., den Grundfehler der Straussischen Auffassung darin, daß er die Subjectivität der Substanz nur in der unendlichen Vielheit der Subjecte, in der Gattung der Menschheit, will gelten lassen. Aber das Wesen der Idee schließt gerade auch die Absolutheit der Erscheinung als Individuum, als dieser einzelne Mensch, in sich." Offenbar geschieht hiermit Straußen so sehr als Schleiermachern Unrecht. Eigentlich muß der letztere zur Sühne Hegels fallen. Weder Strauß noch Schleiermacher lassen die Subjectivität der Substanz nur *in der Vielheit der Subjecte* gelten. Was Schleiermacher betrifft, so ist dieß nun geradehin ihm untergeschoben; denn er kennt keine gattungsmäßige Veränderung, welche nicht einen schöpferischen Anfang hätte. Aber Strauß hat mit der Vielheit, mit den Einzelnheiten nichts, sondern mit der von Ewigkeit ausgehenden Entwickelung der Allheit zum Bewußtseyn der Einheit des Gottmenschen zu schaffen. Er weist sich auch darüber aus, wie er zu solchem Begriffe des Gottmenschen komme. Er gedenkt selbst der Vorhersagung Schleiermachers, welche besagte, der bloßen Speculation übergeben, werde der Erlöser noch zeitig genug wieder ein ebionitischer Christus werden. Unmittelbar darauf führt er die Lehre Hegels vom geschichtlichen Individuum an. So ist er also, wenn einmal von den beiden Lehrhäuptern die Rede seyn muß, vom Schleiermacherschen Standpunkte zum Hegelschen hinaufgefallen, so, wie man in England ins Oberhaus hinauf zu fallen pflegt. Wie dem auch sey,

der Verf. behauptet, es gehöre zum Wesen der Idee, gerade auch die Absolutheit der Erscheinung als Individuum einzuschließen. Gewiß ist es so, aber wahrlich nur, wenn sie als allgemeine Idee in ihrer Verwirklichung untergegangen ist, und nun als christliche Idee wieder auferstanden in der speculativen Theologie zur selbstständigen Entwickelung kommt. Hätte das der Verf. nicht vom verachteten thatsächlichen Standpunkte Schleiermachers oder vielmehr des Christenthums, von dem er glücklicher Weise nicht loskommen kann, daß er von der Absolutheit der Erscheinung und zwar der Erscheinung des gottmenschlichen Individuums weiß: die constructive Speculation hätte es ihn nicht wissen lassen. Diese Absolutheit der Erscheinung setzt ja ein ganz neues Verhältniß der Geschichte zur Idee, als bisher hat anerkannt werden wollen. Unmöglich kann sie nun so isolirt bleiben, daß nicht auch die Eschatologie, der Begriff der Offenbarung und Erlösung ganz neue Bestimmungen erhielten. Der Verf. verfährt wenigstens an diesem Orte nur declaratorisch, nicht beweisend. Vielleicht hat er noch einmal einen Kampf zu bestehen, wie den, von welchem S. IX. sagt; dann wird seine Encyclopädie sich umstellen, und die Dogmatik die Blüthe apologetischer Begriffe werden.

Dem Verf. ist es zur Nothwendigkeit geworden, Schleiermachers Dogmatik vom Standpunkte Hegels aus zu begreifen. Wenn sich nun das logische Princip zuerst in der Einheit mit dem psychologischen, theils dem unvermittelt historischen, theils dem zufällig reflectirenden entgegenstellte, so müßten sie auch an sich in einander gehen, und dadurch wieder sich berichtigen, und so könnte es zur reinen Anerkennung des Gegenstandes in der Kritik kommen. Da aber das logische Princip das absolut logische seyn und bleiben will, so muß es dem psychologischen auf der einen Seite alle seine Geschichtlichkeit und auf der andern alle seine Wissenschaftlichkeit zu entziehen suchen. Schleiermacher wird in den beiden Verneinungen des historischen und specula-

tiven Standpunctes gefaßt. Positiv genommen ist seine Lehre die Selbstbeobachtung des Einzelnen. Und nun treten die veralteten Mißdeutungen seiner Begriffe vom Gefühle, von der Eigenthümlichkeit und von den Sonderungen zwischen Religion und Wissenschaft, Kirche und Staat, wieder so kräftig auf, daß innerhalb derselben weder das gerechte Lob, daß er der Religionslehre den Standpunct der inneren Unmittelbarkeit wiedergegeben, der Theologie Einheit und positiven Charakter, den Inhalt des kirchlichen Bewußtseyns denken und darstellen gelehrt, Christi Person und Werk als das materielle Princip der Kirche, und diese als eine lebendige Gemeinschaft des Geistes geltend gemacht hat, ebenso wenig rein hervortreten kann, als der gerechte Tadel, daß er die Entwicklung des Gefühls zum Denken und Thun nur in der Unstätigkeit der Vorstellung und des Antriebes, nicht in der stätigen Form der Vernunftidee, also nicht die innerhalb der Sphäre der Unmittelbarkeit schon zur Reaction gewordene Action nachgewiesen, daher *das* Gegenständliche des Bewußtseyns von Gott unzureichend entfaltet, die Lehren vom Worte Gottes, vom A.T. und von der Dreieinigkeit verkannt, und den nothwendigen Entstehungspunct speculativer Wahrheit im Christenthume von ihm ausgeschlossen hat. Vielmehr muthet der logische Standpunct Schleiermachern auch das zu, zu haben, was er selber, der logische, nicht hat, noch jemals aus sich selbst erzeugen kann.

Bereits in der mehr äußerlichen, und dann in der allgemeinen innern Construction der Schleiermacherschen Wirksamkeit und Lehre kommen sehr ungünstige, aber deßhalb nicht wahrere Noten vor. Der in Rede stehende „hatte ein Gefühl, umbildend auf seine Zeit wirken zu w o l l e n." Auf die Gestaltung der kirchlichen Angelegenheiten b e m ü h t sich Schl. einen g r o ß e n Einfluß zu äußern. Seine moralische Weltansicht s t r e b t, sich einen dogmatischen H i n t e r g r u n d a n z u e i g n e n. Das große Verdienst, die dunkle Gefühlswelt sogar systematisch entfaltet zu haben,

ist besonders groß für seine Partei. Denn er deprecirte zwar eine solche zu haben; aber, daß er in der That eine Schule habe, erkennt man an einem Haufen seichter Theologen, die vom Gefühle reden, ohne sich weiter einzulassen. Dennoch besteht das Verdienst seiner Arbeit auch für die andern, denn diese können am Systeme die Einseitigkeit des Princips erkennen. Im Uebrigen repräsentirt er zwischen der gelehrten und speculativen eine mittlere bestimmte Tendenz, die er zu hoher Bildungsstufe gebracht hat. Nur ist sie die letzte nicht, in der die Wissenschaft beharren könnte. Der Verf. sagt nicht, ob man in der absolut logischen unbedingt beharren dürfe und müsse. Es läßt sich aber so annehmen, da der logische Proceß alle andern in sich enthält, also der Proceß der Offenbarung und Erlösung nicht weniger als der der Schöpfung, kurz der göttliche Proceß selber ist.

Schleiermachers Dogmatik hat sich anfangs in der Identität mit der Philosophie befunden. So wird hier der Standpunkt der Monologen und der Reden über die Religion gedeutet. In der zweiten Epoche (Kurze Darstellung des theolog. Stud.) hat sich zwar die Philosophie noch an die Spitze der Theologie gestellt, aber doch auch schon abgesondert. Dieß ist offenbarer Mißverstand; denn die Schleiermachersche Apologetik müßte sonst das Christenthum wenigstens in seinen Principien aus der Idee construirt haben, was ihr nicht in den Sinn gekommen ist. In der dritten (Glaubenslehre) sagt sie sich ganz von der Philosophie los, und verwickelt sich also, da sie doch den christlichen Glauben philosophisch begründen (?) will, mit sich in Widerspruch. Darauf folgt die gewöhnliche Redensart: S. philosophirt auch. „Es finden sich bei ihm Anklänge aus fast allen Systemen." Womit also S. ganz jener Stufe, die S. 6. weit hinter ihm war, gleichgesetzt wird. „Ohne sie zu nennen, rafft er von ihnen jetzt diese, jetzt jene Kategorie auf und nie hat er weder einem bestimmten Sy-

stem sich ganz hingegeben, noch selbst ein eigenthümliches erzeugt, so daß man bey ihm, dem immer philosophirenden, dennoch ganz im Dunkeln schwebt." Anderswo wird Ss. Lehre von Lust und Unlust aus Schottland, sein Begriff vom Uebel von Leibnitz hergeholt. Das heißt doch wohl nicht einen Gegenstand begreifen und charakterisiren. Oben hat der Verf. von Ss. formeller Dialektik geredet. Hier ist auch von dieser Eigenthümlichkeit nicht mehr die Rede. Weil die Dogmatik Ss. nur die formelle Dialektik an sich hat, und der speculativen Idee in sich selber keine constitutive Macht zuschreibt, so ist seine ganze, allerdings dialektische Philosophie ohne Anfang und Ende, ohne Princip, Ziel und Wesen. Die Ethik, die Psychologie, die Dialektik Ss. selbst, ist nicht System, noch eigenthümliches Erzeugniß, noch ein bestimmt fremdes. Und so wird S. von einem Standpunkte aus begriffen oder wie soll man es nennen, welcher nur zu gut weiß, daß ein zusammenhängendes dialektisches Verfahren nicht ohne *bestimmten philosophischen* Inhalt bestehen kann. Nächstdem werden die Monologen recensirt. Der Verf. freut sich an dieser Feier der Macht der Subjectivität. Aber nur, weil mancher zarten, armen Seele dadurch Muth gegeben wurde. Diese subjective Werthgebung mußte nun doch in die objective übergehen. Denn die Monologen stellen einen an sich nothwendigen Moment des Selbstbewußtseyns, namentlich in der Entwicklung Schleiermachers, dar. Allein ihm ist er nur von Fichte vorübergehend angeflogen gewesen, und der Uebergang zu den Reden über die Religion ist der Uebergang zum andern Extreme, nämlich von der Autonomie zur Knechtschaft. Gleichwohl bemerkt der Verf. bei der Inhaltsanzeige von den Reden, das Absolute Ss. sey nur für das Ich da, nicht das Ich für Gott, und so wäre ja die monologische Richtung in den Reden nur wieder zu finden.

Ein sehr hervorgezogener Gegenstand der Kritik ist, schon in Ansehung der Reden, das Moment, welches nach

S. der Individualität zufällt. „Nur auf die Individualität, nicht aber auf den die Individualitäten in ihrer atomen Sprödigkeit durch seine Einheit in sich verzehrenden Geist achtend, faßt S. erstens die Entstehung der kirchlichen Gemeinschaft rein subjectiv, ohne alle objective Nothwendigkeit." So entstehen, sagt der Verf., Conventikeln; der Priester Ss. ist ein Proselytenmacher, der mit Berechnung und Virtuosität Saiten anschlägt; so entsteht keine wirkliche Religion, denn diese geht aus dem Geiste des Volks hervor, sofern es sich des göttlichen Geistes bewußt wird. Der Geist stiftet die Religionen. Er führt überdieß eine Aeußerung Hegels an, welche auf Ss. Atomistik rügend gerichtet ist. Wenn es nun irgend einen Theologen gibt, der den Begriff von Individualität seiner Sprödigkeit entledigt, und uns von der rationalistischen und pelagianischen Atomistik befreit hat, so ist es Schleiermacher. Man vergleiche unter andern Rüteniks Schriften, der auf katechetischem Gebiete davon die schönsten Früchte geerntet, oder Schweizers. Oder wenn von irgend einem gesagt werden kann, daß er in der Religion das Verhältniß des Eigenthümlichen zum Gemeinsamen zuerst ins Klare gesetzt habe, so ist es wieder Schleiermacher. Jener citirte Geist macht freilich das Federlesen kurz, er verzehrt die Individualitäten. Gehört das Nichtseyn der Individualität wohl zum Begriffe der lebendigen Gemeinschaft? S. hat beides gezeigt, wie sie untergehe und bestehe, wie das Selbstbewußtseyn sich als Bewußtseyn der Gattung fühle und aus den Schranken der eignen Persönlichkeit heraustretend die Thatsache andrer Persönlichkeit in sich aufnehme. Von bestimmten Religionen ist dabei noch nicht die Rede. Der Verf. redet vom Volksgeiste. Die Religion ist aber schon da, ehe Völker und Volksgeister da sind, und auch diese erzeugen sich durch die im Allgemeinen von S. betrachtete Wechselwirkung zwischen dem Einzelnen und Einzelnen, zwischen dem virtuosen Einzelnen und der Ge-

sammtheit, ein Verhältniß, welches derselbe S. nun weiter in seinen Vermittlungen beobachtet. Ist denn nun das Bewußtseyn als das der Gattung, welches in jedem Individuum ist, keine nothwendige Objectivität, und kein Geist, keine Macht des Geistes? Man will die Geschichte heut zu Tage nur nach den Momenten der Fortbewegung, die am gattungsmäßigen Bewußtseyn zu erkennen sind, gleich als ob der Geist nur Verzehrer nicht Schöpfer der Individualitäten wäre, begreifen, aber die Geschichte gibt sich so einseitiger Erklärung nicht hin.

Ein hiermit verwandter Gegenstand der Kritik ist die Kirchenverfassung. Schleiermachern, der eine Auseinandersetzung der Kirche und des Staates anstrebte, wird schuldgegeben, daß er nicht bedenke, wie dasselbe Mitglied der Kirche Mitglied des Staates sey. S. hat aber nicht nur dieses, sondern auch bedacht, daß dasselbe Mitglied die politische Fähigkeit und die kirchliche in sehr ungleichem Maaße besitzen könne, daß sich die Kirche *anders eintheile*, als der Staat, z. B. confessional. Ss. Standpunkt, heißt es überraschender Weise, sey der des germanischen Mittelalters. Die Idee des Mittelalters ist die Christokratie mit sichtbarem Oberhaupte, die Könige sind ihre Söhne, die weltlichen Reiche ihr Nähr- und Wehrstand u. s. w. Daß dergleichen S. nicht verwirklichen wollte, wird ihm zugestanden. Das Mittelalterische an Ss. Theorie war also das Accidens der Erscheinung, nämlich der Conflict zwischen Kirche und Staat, welcher nothwendig eintrete, wenn die Kirche, vom Staate sich unterscheidend und den Unterschied äußerlich fassend, nach politischer Gliederung strebe. Wenn nun aber der Staat seine und der Kirche Einheit äußerlich fasset, und das Geistliche staatlich von Außen bestimmt, so verschuldet er wieder den Conflict, und so ist die Erscheinung des Mittelalters auch wieder da. Die Geschichte, lehrt der Hr. Verf., habe theilweise den Streit geschlichtet; Schl. verkenne den modernen Staat,

der das Princip der Kirche zu dem seinigen mache, und daß die Bildung der christlichen Staaten eine Freiheit realisiren wolle, die doch der religiösen nicht ganz heterogen sey. Wohlan! Soll aber das Christenthum fortfahren, den Staat zu christianisiren, sein Princip dem Staate mitzutheilen, so muß es einerseits sich als Kirche der staatlichen Wirkungsweise enthalten und sie vielmehr erleiden, andererseits sie nicht erleiden und die kirchliche ausüben dürfen. Und dieß ist der Unterschied der Staatsgewalt circa sacra von der Kirchengewalt. Die diesen Unterschied wollen, verrathen nicht etwa jene kümmerliche Ansicht vom Staatszwecke, die nur von Sicherheit und sogenannten materiellen Interessen weiß. Der Staatszweck sey und bleibe der unendliche, der vernünftige. Der Staat wisse aber, daß er und wie er Mittel seines Zweckes sey. Der Staat realisirt den Vernunftzweck auf eine unmittelbare Weise, einmal indem er schon in seinem Daseyn und Ursprunge göttlich ist und Zeuge von Gottes Macht und Herrlichkeit, und als solcher ein Sohn der Religion, dann aber sofern er als die wirkliche Macht des Gesetzes und persönlichen Rechtes das willkürliche Handeln beseitigt, und dem freien in der Gemeinschaftlichkeit selbstständigen, in diesem dem idealen Handeln reale Möglichkeit gibt. Dieses ideale Handeln selbst kann er nur mittelbar wirken, er muß ihm seine Geburtsstätte schirmen und pflegen. Er kann die Kirche, die Wissenschaft, die Kunst nicht unmittelbar bewirken, sie, deren Idee ihn bewirkt, und deren bloße Möglichkeit er in sich enthält. Er umschließt also selbst solche Gemeinwesen, sie zulassend, ermächtigend, bewachend, vereinend, deren Princip und Bewegung nie in die seinigen schlechthin aufgehen, da sie ihn zwar zur Voraussetzung haben, aber zugleich seine Voraussetzung abgeben. Das Christenthum hat als Kirche den Staat und die Wissenschaft christianisirt, der Staat und die Wissenschaft haben sich das Christ-

liche angeeignet; wenn daraus die Einerleiheit der kirchlichen und ſtaatlichen Regierungsweiſe, oder der theologiſchen und philoſophiſchen Wiſſenſchaft folgen ſollte: ſo wäre ja eben ſo möglich, daß die Philoſophie in die Theologie, der Staat in die Theokratie zurückginge, als das Umgekehrte. Folglich haben diejenigen, die den modernen Staat als die Regierung der Kirche und die moderne Philoſophie als die Theologie preiſen, nur den umgekehrten mittelalteriſchen Standpunkt inne, Schleiermacher aber nicht.

Den entſchiedenſten Widerſpruch erregt der Kritik allezeit S.'s Begriff von der Religion, ſowohl der formelle: Gefühl, unmittelbare Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeyns, als der materielle: abſolute Abhängigkeit. Erwägt man, daß offenbar die weſentlichſten Wirkungen und weitreichendſten Impulſe, die die Zeit von Schleiermacher empfangen hat, von dieſen Beſtimmungen ausgehen, und dann, daß ſo viele denkende und religiöſe Männer *mit* großer Angelegentlichkeit vor Allem nur *gegen dieſelben* geſprochen, ſo muß wohl das eine wie das andere ſeinen Grund haben. Das aber bleibt grundlos, daß gerade die, welche den denkenden Geiſt gegen den bloß fühlenden vertreten wollen, an dieſem Orte außer ſich gerathen und ſich wenigſtens ebenſo empfindlich und leidenſchaftlich als bedacht erweiſen. Die vorliegende Kritik iſt davon nicht frei. In dieſer Empfindlichkeit ſubſtitnirt ſie ſehr häufig dem Gefühle, von dem die Rede iſt, die Sinnlichkeit oder die Empfindung, ſpricht von dem Fühlen, welches an ſich nichts ſey, weil es in ſeiner Faulheit erſt auf Erregungen warte, gleich als ob eine beſtändige Erregbarkeit durch das einzelne Moment der Erfahrung die permanente Erregung ausſchlöſſe und verneinte; und ruft in einem Eifer, wie er einem Stoiker und Pelagianer nur geziemen würde, alle Gefühle der Männlichkeit gegen das verhaßte Abhängigkeitsverhältniß auf. „S., heißt es, erklärt ſehr

naiv, daß er zu religiös erfüllten Momenten gar nicht kommen könnte, wenn nicht das Gefühl noch andern Inhalt hätte, als nur Gott." „Es wäre doch wirklich eine armselige Religiosität, welche ohne das Endlichkeitsbewußtseyn sich nie zu Gott erheben, sondern dieß immer zum Haltpunkte haben müßte, um ja nicht im Ewigen, in Gott sich zu verlieren." Auch hieran kann Ref. keine bedachte Kritik erkennen. Denn das heißt nur eine Seite der Sache ansehen, die andere verleugnen. Der Unendliche wird dadurch nicht leerer, daß er die Endlichkeit geschaffen hat und in der Endlichkeit sich offenbart, die Religion dadurch nicht ärmer, sondern reicher, daß sie den Ewigen im Zeitlichen schauet. Ist denn von Anfang das Endliche der bloße Schaden des Unendlichen? Es sey die Schranke des endlichen Ichs, anders als mit und in dem Weltbewußtseyn nicht gottesbewußt zu seyn, aber das Gottesbewußtseyn wird dadurch nicht eingeschränkter, daß es die absolute Einerleiheit seines Inhalts verliert. Nimmer ist darum mein Gefühl religiöser und reicher, daß es Gott als den weiß, der nichts geschaffen hat und nichts regieret und nur an sich ist. Es sey ferner das Ziel der Speculation und Mystik, von der Ichheit und Endlichkeit frei zu werden; die wahre und nicht selbst sich beschränkende entschränkt sich doch nur so, daß sie das in seiner Nichtigkeit überwundene Endliche in seiner göttlichen Wirklichkeit wiedergewinnt. Man tadle die Lehre S.'s als die von der Beziehung, vom Ich und dem Andern, wie man will, gerade die Lehren, die man von ihm so nachdrücklich und mit Recht zurückfordert, die Lehren von den göttlichen Eigenschaften und von der Trinität, finden ohne diese bleibende, allerdings reale und nicht bloß verständige Beziehung keine Statt. Wenn nicht Alles den nihilistischen Ausgang nehmen soll, hebt das Ineinandergehen und Ineinanderseyn des Objects und Subjects doch die Selbigkeit so

wenig als die Selbstheit auf. Das Selbstbewußtseyn wird in seiner Aufhebung neu gesetzt, wir gewinnen das Leben, wenn wir es verlieren, die Zueignung ist wieder eine Entlassung. Ueber die Gemeinschaft Gottes hinaus wird die Religion weder in der Erkenntniß noch in der Liebe verwirklicht, also auch nicht über das Bewußtseyn hinaus, welches eine lebendige Bezogenheit ist. Anders ist diese in der natürlichen Einfalt, anders in der knechtischen Furcht, anders in der kindlichen Liebe; dennoch ist sie da. Wenn die Eigenheit untergeht, und die Selbstheit hervorgeht, so ist sie nicht Gott, sondern Gottes also theilhaft, daß sie Gott durch Gott, Gott göttlich erkennt und liebt. Denn daß Gott Gott anbetet, könnte der Begriff der Religion nur in arianischer Voraussetzung seyn, nach welcher der Sohn ein veränderter, ein anderer Gott ist.

An mehreren Stellen geht der Hr. Vf. auf den wirklichen Sinn des von S. gegebenen Religionsbegriffes *ein*. S. 24. „Daher könnte man die Frömmig*keit gerade umge*kehrt als das Gefühl definiren, sich durch Gott bestimmt oder sich schlechthin frei zu fühlen." Diese Wendung sey die einzige, die Sn. rechtfertige, aber sie hebe sein Princip auf. Ref. hat schon auf andere von Hase, Delbrück, Steudel u. s. w. gegebene Veranlassungen gezeigt, daß die Lehre S.s dieser Entwicklung gar nicht widerstrebe. Denn sogar ein schlechthin Freiseyn des wahren Christen könnte sich S. gefallen lassen. Nur daß die Absolutheit des freien Seyns nicht mit Heinrich Schmid neben die andere Absolutheit des Bestimmtseyns, noch mit Rosenkranz auch als Frei-Seyn von Gott gedacht werden kann. S. hätte ebenso, wie er bis zur absoluten Abhängigkeit hinaufführt, in ihr die Befreiung des Selbstbewußtseyns von den Fesseln des Weltbewußtseyns und der Eigenheit erkennen lassen, und es insofern in die Freiheit zurückführen können. Er that es nicht, um vor der

Hand nur die Religion überhaupt zu finden. Fangen wir mit dem freien Bewußtseyn an, und setzen es schon als absolut, so gibt es offenbar gar keinen Uebergang zur Religion; damit wird man wahrscheinlich einverstanden seyn. Fühlen wir uns aber frei (oder wissen wir uns frei, denken uns frei — denn der Vf. meint, man fühle sich nicht, sondern denke sich frei) in unserer ausschließlichen Bestimmtheit von Gott, so gibt es für diese fromme Freiheit keinen Moment, wo nicht die zunehmende Befreiung eine zunehmende Abhängigkeit von Gott wäre. Jede Freiheit von Gott ist entweder das gänzliche Ersterben des religiösen Bewußtseyns, oder nur der Durchgang zu wahrerer, nämlich freierer Abhängigkeit von ihm. Es ist einer der tief sitzendsten Irrthümer, zu meinen, das kindliche Lieben sey ein minus von Abhängigkeit und das knechtische Fürchten ein plus. Umgekehrt treibt die Liebe erst allen innern Trotz und widerstrebenden Hang sammt der Furcht aus, und führt diese, zur Ehrfurcht geheiligt und gesteigert, in das Herz wieder ein. Der Sohn Gottes ist der wahrhaftige Diener Gottes, und die Kinder Gottes sind nicht frei von der Gerechtigkeit. Röm. 6. Es ist eine ganz leere Fiction, nach der die Freiheit aus Gott der Freiheit Gottes gleich gesetzt werden soll. Das sich selbst Bestimmen und Setzen des Christen ist und bleibt ein Bestimmtseyn nicht von sich selber, sondern von Gott; also die befreite Freiheit, die nicht befreien kann, wird auch nimmermehr irgend eine Welt in absolute Abhängigkeit versetzen, und nimmermehr der gleichzusetzen seyn, die die befreiende in ihrer unbedingten Herrlichkeit ist. Entwickelt sich schon im A. T. der Begriff des Absoluten nicht als bloße Macht, noch als bloße Willkür, sondern in den Momenten der Allweisheit und der väterlichen Liebe zu dem Sohne Israel: so ist sie ja nicht allein in der Allüberwältigung, in der der Vf. sie denkt, sondern als die befreiende zu den-

ken. Was aber das Irresistible anlangt, welches er so gehässig findet, so ist doch in dem Bewußtseyn, Gotte zu widerstreben, oder widerstehen zu können, ohne Gott sich zu bestimmen, weder Frömmigkeit noch Freiheit. Vergehen aber die Momente der Unfrömmigkeit oder Unfreiheit, so geht das Bewußtseyn wieder in Dank oder zunächst in Reue, also in viel innigere Abhängigkeit über.

Der Vf. und die Theo-Logik sind weit entfernt, nach der gemeinen intellectualistischen Psychologie die Erkenntniß mit Gefühl und Wille nur zusammen zu ordnen, oder den Anfang des geistigen Lebens in dem Lichte des Kopfs zu suchen. Der Vf. erkennt die Geistigkeit und den unmittelbaren Geist im Gefühle an. Die große und wichtige Uebereinstimmung sollte nun in einer Zeit, die fast nur von begleitenden und nebenbei erweckten Gefühlen weiß, viel höher geachtet und weiter gepflegt werden. Das logische Princip der Religionslehre geht aber leicht darüber hin. Das Gefühl ist ihm doch das bloße *Chaos*, *der Nebel* vor der aufgehenden Sonne. Es zieht sich alsbald in die Idee zurück, welche allein bildende Kräfte hegt; es wartet auf den Tod des Gefühls; denn dieses soll im Uebergange seines Inhalts zum Gedanken, Zwecke und Willen, ein aufgehobenes seyn. „Diese Natur des Ueberganges, bemerkt der Vf., übersieht Schl. und läßt das Gefühl daher an das Theoretische und Praktische als für sich immer dasselbe nur heranspielen." Das Bild des „Heranspielens" ist der Lehre S.s nicht adäquat. Daß nun S. hier etwas übersehe, gestehe ich ein. Ich erlaube mir aber, den Verfasser zu fragen, ob er seinerseits nicht auch etwas übersehe. Nämlich daß der Gedanke und der Wille doch eine Besonderung des ursprünglichen Lebens sey, welche, wenn das Leben zu seiner Bestimmtheit gereichen soll, wieder aufgehoben werden muß. Sind aber Gedanke und Wille nichts als Aufhebungen des Gefühls, gehört es zu

ihrem besondern Daseyn, daß die erste Totalität des Lebens, daß das fühlende Leben gestorben und vernichtet sey: so ist an eine neue und vollkommene Einigung des Lebens nicht zu denken. Der Gedanke ist das Seyn, er ist aber für sich und ohne in das ihm bleibende Gefühl zurückzugehen, kein reales, vielmehr das ideale Seyn. Der so das Gefühl vernichtende Gedanke hat keine Macht, ein Wille zu seyn oder zu werden, ist auch kein seligmachender. Die in der Besonderung des geistigen Lebens immer bleibende Totalität ist, als Erkenntniß begriffen — der Glaube. Der volle Begriff des Glaubens ist weder in S.s Lehre, noch in dieser Kritik. In jener nicht, weil das zwar Vorstellungen des Absoluten hegende und analoge Antriebe einschließende Gefühl noch weder in der Stätigkeit der Vernunftidee als der Einheit der mannichfaltigen Vorstellung sich gegenständlich noch in der Stätigkeit des Gewissens als des Urwillens thätig wird, so daß der Selbstvervollkommnungsproceß des religiösen Lebens in der Sphäre der Unmittelbarkeit gar nicht gesetzt ist, noch der Unglaube oder Aberglaube in seinen Ursachen begriffen werden kann. In dieser nicht, weil sie das Gefühl im Gedanken nur aufhebt, statt es als stätige Einheit der Wahrheit und Wirklichkeit zu setzen, in welche der ideale Gedanke zurückgehen könne. Aus demselben Grunde ist auch weder in der einen noch andern Lehre der Begriff des Unglaubens und seiner Erscheinungen in der Geschichte der Religion. Diese Geschichte der Religionsidee stellt beiderseits nur Abstufungen dar und Fortschritte, welche entweder psychologisch oder logisch gewürdigt werden. Da gibt es einerseits die ästhetische und ethische, polytheistische und monotheistische Religion, andererseits Religion der Natur, der besondern Allgemeinheit und Subjectivität, und der geschloßnen, die denn die absolute ist. Und die absolute ist nach dem Hrn. Vf. eben so gleichgültig gegen den bloßen Monotheism,

wie gegen den bloßen Polytheism. Denn die Aufhebung dieſes Gegenſatzes iſt die chriſtliche Trinität. Wenn nun aber die chriſtliche Trinität, die, wie anderwärts genug dargethan zu werden pflegt, ebenſo über die Einzelheit, wie über die Vielheit hinaus iſt, als eine ſolche ſich ſchlechterdings nur auf dem Grunde eines geſchichtlichen und poſitiven Monotheism wie der altteſtamentliche iſt und der philoſophiſche z. B. der griechiſchen Schulen nicht iſt, entwickeln kann, wenn außerhalb der teſtamentiſchen Religion weder der ideale Monotheism die Vielgötterei, noch dieſe jenen überwinden konnte: ſo dringt ſich doch eine antithetiſche und ſynthetiſche Betrachtung des religionsgeſchichtlichen Ganges von ſelbſt auf, welche in dem bloß logiſchen Gegenſatze der Subſtanz und Subjectivität gar nicht begriffen iſt. Das Hervortreten des Abſoluten in dem altteſtamentlichen Principe, von welchem aus es allein monotheiſtiſche öffentliche und der trinitariſchen Entwicklung fähige Religion gibt, iſt die Verneinung des *ganzen* Heidenthums, und zwar in mächtigerer als philoſophiſcher Potenz; alſo muß das Heidenthum als ſolches, als falſche Religion und nicht nur als Annäherung zur wahren, nach ſeinem Principe der trägen Natürlichkeit, als Unglaube im Aberglauben gedacht werden. Zu dieſem Begriffe gelangt man vom Standpunkte der logiſchen Idee nicht; der pſychologiſche läßt ſich bis dahin entwickeln, ohne daß es von S. geſchehen wäre.

Der Dogmatik des letztern wird theils die geſchichtliche und kirchliche Objectivität, theils die Wiſſenſchaftlichkeit abgeleugnet, oder doch ihre Methode in dieſen Beziehungen des Widerſpruchs angeklagt. In der erſtern nun erinnern wir vorläufig wieder an das Verhältniß des Eigenthümlichen zum Gemeinſamen. Dann aber daran, daß S. weder das Chriſtliche überhaupt, noch das Kirchliche bloß in die frommen Gemüthszuſtände hereincitirt. Son-

dern erstens ist doch gewiß, daß sich wie jede positive Religion auch das Christenthum in der lebendigen Unmittelbarkeit der Erfahrung und Bildung der Gemeine dem Einzelnen zueignet und folglich bestimmte religiöse Zustände zu wirken vermag, und daß diese Innerlichkeit der christlichen Wahrheit im Gefühle ihre Aeußerlichkeit in der Schrift, Predigt und Kirche nicht schlechthin verleugnet. Es ist zweitens klar, daß das religiöse Object oder das materielle Princip der fraglichen Glaubenslehre das persönliche Seyn und Wirken des Erlösers ist. Beides zusammen genommen ist für die theologische Zeit von unberechenbar wohlthätigen Folgen gewesen. Gewiß nur die in's christliche Bewußtseyn eingegangene und so belebte heilige Schrift kann die Kirche begründen, und in der That nur der im Geiste sich verklärende Christus kann die Schrift zur Auslegung bringen und in der unzerstörbaren Kanonicität erhalten. Bald ist über die Mystik, bald über die Scholastik S.s, bald darüber, daß er nur von Gott, bald darüber, daß er nur Moral lehre, geklagt worden. Aus keiner andern Ursache, als weil er die Lebensmitte des Bedürfnisses und die Sache selbst berührt und auf sie alles zurückgeführt und von ihr alles abgeleitet hatte. Fragt man nun nach der Wissenschaftlichkeit, so hat seine Dogmatik davon, wie jetzt die Mehrsten meinen, zu wenig, wie Andere behaupten, zu viel. Beide Seiten haben ihr Recht. Es fragt sich aber zugleich, ob jede in ihrer Voraussetzung. Darin liegt nicht etwa der Widerspruch, daß derselbe Dogmatiker, der die speculativen Lehren, die ontologischen von der positiven Glaubenslehre ausschließt, die dialektische Reflexion auf die Gefühlsaussagen und die dialektische Kritik auf die Aussagen des Bekenntnisses richtet; denn in jener Beziehung will er wie in dieser theils das eingemischte Metaphysische wieder absondern oder es abhalten, wo es entstehen möchte, theils die bestehende Formel auf den lebendigen Inhalt zu-

rückführen, theils diesen über das gemeine, schwankende Wissen und Verstehen hinaus denken lehren, wogegen sich sein empirisch-innerlicher Standpunkt gar nicht sträubt, und er hat hierin, wie Alle eingestehen, mehr geleistet als irgend ein anderer. Auch darin haftet der Widerspruch nicht, daß er von der in der Speculation beruhenden Dogmatik sich lossagend in der Einleitung auf Sätze der Apologetik, mittels derselben auf die Ethik, auf die Religionsphilosophie zurückweiset. Denn eine über das gemeinsame gemeine Wissen und Lehren vom Glauben hinausgehende systematische Dialektik ist ihrem Bezuge nach auf die Leitung des kirchlichen Lebens eine theologische Wissenschaft, als solche ein organischer Theil des theologischen Studiums, und setzt also die Wissenschaft von der Einbarkeit der Principien des Christenthums mit den andern Thatsachen des Bewußtseyns und der Erfahrung schon voraus. Wären die Principien nicht denkbar, so müßte ja eben die Thatsache des christlichen Gefühls den *Zufällen des* gemeinen Wissens und Verstehens überlassen bleiben. Gibt es aber schon Wissenschaft vom Glauben überhaupt und Wissenschaft vom Principe des Christenthums als Glaube und Kirche, so ist eine bestimmte wissenschaftliche Entwicklung des christlichen Bewußtseyns erst möglich. Aus der Dialektik geht S. nirgends im theologischen Gebiete, auch nicht in der Apologetik, in die constructive Wissenschaft vom Christenthume über. Die Philosophie als Organ der Aneignung und Vermittlung des Unmittelbaren anwenden, ist noch nicht Verzichtung auf das Princip der Unmittelbarkeit an sich. Darin aber ist seine Dogmatik zuwenig wissenschaftlich, daß sie zuwenig theoretisch in materieller Beziehung ist, d. h. das gnostische Element der christlichen Lehre, Logos, Präexistenz Christi und Verwandtes, wo er es in der Schrift und im Bekenntnisse vorfindet, in der Meinung, es gehe das Praktische nichts an, nicht nur fal-

len und auf sich beruhen läßt, sondern auch bekämpft. Hätte S. den Gefühlsinhalt der Religion in der Stätigkeit der Vernunftidee und die Entgegenwirkung der Idee gegen die Vermischung des unstätigen Gefühls mit Sinnlichem und Natürlichem anerkannt und nachgewiesen, so würde auch die christliche bestimmte Idee Gottes ihm der Entstehungspunkt christlicher Speculation einer Speculation geworden seyn, ohne welche selbst der praktische Glaube an Vater Sohn und Geist seine Haltung verliert. Denn, um mich einer solchen Formel zu bedienen, obgleich wir keineswegs die opera ad intra zuerst erkennen, um daraus die opera ad extra zu construiren, so müssen wir doch in den letzteren einen Grund finden, die ersteren zu erkennen. Dabei bleibt S.s Verdienst um die Aussonderung der Metaphysik von der Theologie unbestritten. Hätte nur S. nicht auch zu Gunsten der begrifflichen Verstandeseinheit zuviel gethan, nämlich nicht diejenigen Bestandtheile des Bewußtseyns oder der biblischen Vorstellung, die sich nicht in gleicher Art wie die anderen psychologisch erklären oder begrifflich vollenden lassen, zurückgedrängt und durch die gegebenen Erklärungen ihre Geltung präscribirt. Denn auf diese Weise hat S. die Erhaltung der Welt begriffen, daß die Lehre von der Schöpfung wegfällt, die göttliche Allmacht erklärt, daß die wirkliche Endlichkeit ihr Maaß wird, die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit gefaßt, daß sie nicht mehr Begriff des göttlichen Wesens, sondern der Welt und des Menschen ist, das Böse als das Bedürfniß des Guten und als Gottes Wille dargestellt, daß es aufhört das wirkliche Böse zu seyn, und die Dreieinigkeit zur bloßen Verknüpfung der christlich=religiösen Vorstellungen bestimmt, daß sie in Modalismus verschwindet. Desto größere Befriedigung hat er ebenso für das kirchlichlebendige Bewußtseyn, wie für den Begriff in Ansehung der menschlichen Gemeinzustände, in Anse=

hung der Lehre vom urbildlichen, sündlosen Leben des Erlösers, in Bezug auf Heilsaneignung und Kirche gewährt. Ref. darf dem Hrn. Vf. nicht in die Kritik der einzelnen Dogmen hereinfolgen. Es versteht sich nun von selbst, daß wir uns ihr in sehr vielen Punkten anschließen können. Eins ist, außer der Vertretung des A. T., der Vorstellungen von Engel und Teufel gegen S. &c. &c. besonders als erfreulich heraus zu heben, wie der Vf. das Böse als That des Menschen und den Begriff der göttlichen Zulassung geltend macht. Von Gott, lehrt der Vf., kommt die Möglichkeit des Bösen und diese Möglichkeit ist das Gute, die Freiheit. Ist es nun aber in seiner Wirklichkeit, ja ist der allgemeine sündige Stand der Menschheit dem absoluten Wissen, ebenso zugänglich, wie in seiner Möglichkeit? Kann nun von der Idee Gottes und durch deren bloße Dialektik der Eintritt der Sünde und des Todes begriffen oder konstruirt werden, ohne daß der Begriff des Bösen in den Begriff der bloßen Endlichkeit zurückgehe? Wir glauben, S. war in diesem Punkte wissenschaftlich consequenter als die Kritik, und nur unbeharrlich in Beobachtung des Bewußtseyns und der kirchlichen Vorstellung.

Noch in einem anderen Falle muß Ref. S.s Recht gegen den Vf. vertreten. Es betrifft die Lehre von den letzten Dingen. Hier ist wirklich S. viel kirchlicher und dogmatischer, um nicht mehr zu sagen, als die Kritik selbst und als sie ihn glaubt und darstellt. Für's erste nennt der Vf. S.'s Verknüpfung des persönlichen Fortbestehens mit der unveränderlichen Vereinigung des göttlichen Wesens und der menschlichen Natur in Christo sehr künstlich, und doch ist sie ohne Weiteres und offenbar nur christlich zu nennen. Darauf rügt die Kritik es, daß S. den eschatologischen Vorstellungen nicht gleichen didaktischen Werth wie andern einräumt. Diese Meinung hege er nur, weil er die Macht der Idee, die von ihr erzeugten Gegensätze selbst zu über-

winden, nicht bedenke. Die Verlegung der Vollendung in's Jenseits sey eine bloße Abstraction unsers Bewußtseyns. Indessen, es sey freilich sehr schwierig, mit diesen Gegenständen aufs Reine zu kommen. Die große Verlegenheit der Dogmatik bestehe darin, daß alles dem Geiste Wesentliche, oder Alles, wodurch er eben Geist ist, immer und darum auch jetzt schon existiren müsse. Es muß das Interesse des Geistes seyn, sich von der Zeit unabhängig zu machen. Das abstracte Denken verneine daher die Vorstellungen vom Weltende. S. verwerfe sie nicht geradezu, wisse aber das Bewußtseyn darüber irre zu machen. Indem Ref. diesem Zuge der Rede, in welchem d. Vf. oftmals außer seiner Fassung ist, folgte, wartete er immer auf ein zwiefaches. Erstens, daß doch endlich zur Anerkennung kommen werde, daß S., ungeachtet er die Vorstellungen problematisch und kritisch behandelte, der erste gewesen, der den wesentlichen Inhalt der christlichen ἐλπὶς in der Wiederkunft des Herrn, der Auferstehung und dem Endegericht in Bezug auf die noch unvollendete Erlösung dogmatisch zusammenhangend darstellte, und daß er einen wirklichen Sprung und zu lösenden Knoten der Weltgeschichte im ersten Momente dieser Lehre dachte. Kein Wort verlautet davon in der Kritik. Vielmehr wird gerade das vermißt, was S. geleistet hat. Zweitens war zu hoffen, daß die Kritik etwas Besseres geben werde. Statt dessen geht sie in Expostulationen mit den Supernaturalisten über, welche in ihrer Klage gegen die Hegel'sche Dialektik und gegen die Allegorisirung des Gegenstandes abgehört und verspottet werden. Noch einmal fährt die Kritik über S. her, der die Antwort auf diese Fragen in tausend Bedenklichkeiten hülle. Endlich aber geht das Ganze der Betrachtung in Nichts auf. Denn die Bemerkung, daß die Verwirklichung jener Vorstellungen, deren Mittelpunkt unstreitig die Kritik des Gu-

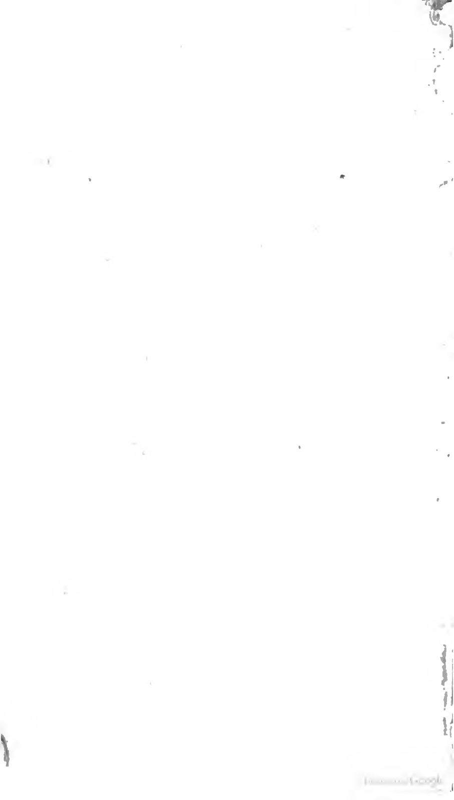
ten und Bösen sey, nicht von der Zeit abhängen könne, da sonst des Geistes eigene Unendlichkeit von ihm entäussert und absolut an die Erscheinung gebunden seyn würde, wogegen schon Christus sage: wer an mich glaubt, hat das ewige Leben; daß ja die stete Bewegung des Geistes in der Auflösung des Scheines, als ob Zeit und Natur Macht hätten über den Geist, und in der Bestätigung des Guten, in der Vernichtung des Bösen bestehe — muß hier für soviel als nichts gelten. Wußte d. Vf. dieß, und dieß als das einzig Rechte, so hatte er sich ja zu keinen Schwierigkeiten zu bekennen, und keine so großen Vorbereitungen zu machen. S.s Lehre mag nicht befriedigen, aber über diese armselige Auslegung der Schrift, der Kirche und des hoffenden Bewußtseyns ist er hoch erhaben. Sieht denn der Hr. Vf. nicht ein, daß es gar keiner Eschatologie bedürfe, um nur das davon zu wissen, und zu denken, was hier als Wissenschaft derselben erscheint? Handelt es *sich* denn um eine Macht der Zeit und *Natur, die die* Hoffnungen der Christenheit verwirklichen solle, und nicht vielmehr von der Allmacht der göttlichen Weisheit? Ist denn die biblische Position der Gegenwart des Heils, und der schon eingetretenen Krisis eine Exclusion der Vollendung und nicht vielmehr die Setzung derselben? Doch wir sind weit entfernt, von dem absoluten Wissen hier etwas anderes als ein solches Verneinen zu erwarten. Mit dem sich unverkennbar äußernden Wahrheitsgefühle, daß es Verlegenheiten und Schwierigkeiten für den absoluten Begriff der Geschichte besonders der Zukunft gebe, dürfen wir uns zufrieden bezeigen. Mit Verdruß ist nachher d. Vf. an die Gesammtdarstellung des kritisirten Systems gegangen, über welche Ref. lieber hingeht, da sie eben nur dichte Schatten des Tadels aufträgt.

Sehr beifallswerth ihrer Richtung im Ganzen nach, zeitgemäß und tüchtig ist die angefügte Abhandlung über

den Werth der kirchlichen Symbole und über die Union. Wenig erfreulich die zwiefache Ausschüttung des Ingrimms, am Schlusse der Einleitung und am Schlusse der Schrift, gegen diejenigen Gegner der Hegel'schen Philosophie in ihrer theologischen Anwendung, oder gegen diejenigen Widersacher der negativen Kritik, welche auf Gefahren der Kirche, auf um sich greifenden Unglauben und zerstörende Richtungen aufmerksam machen. Weiß denn aber der Hr. Vf. so gewiß, daß sie Heuchler und hochmüthige Menschen sind? Ist es philosophisch, den Pietismus nur als Fehler des Herzens und den Rationalismus nur als Fehler des Verstandes zu denken, — und das darum, weil nur jener ein Zeugniß und Handeln der Gemeine gegen die negativen Richtungen hervorrufen zu wollen scheint, dieser aber meist gleichgültig bleibt oder nur um atomistische Lehrfreiheit besorgt ist? Wollte der Pietismus, gewiß eine objectiv große Erscheinung der Zeit und als solche schon ebenso würdig von der Philosophie geachtet zu werden, wie der Rationalismus, wollte der Pietismus nur den Schein des Glaubens in der Kirche erhalten oder herstellen, wollte er den Buchstaben nicht als die einzig mögliche Vermittlung des Geistes, so wäre er freilich zu verachten. Aber dadurch, daß er will, die Kirche als solche solle nicht anstellen, ernennen, zulassen, handeln in einer Weise, in der sie ihr historisches Fundament selbst mit negiren würde, macht er sich weder verächtlich noch verdächtig. Ist er in einer gewissen Fraction der Ansicht, daß die Staatsgewalt die Kirchengewalt inne und allein kirchenregimentlich zu handeln habe, so kann der Vf., der die entgegenstehende Meinung als mittelalterisch verwirft, kaum etwas dagegen einwenden. Der Hr. Vf. nennt den Gedanken des Kirchenregiments glücklich, gegen den Rationalismus und Pietismus zugleich in der Agende einen Damm aufgerichtet zu haben. Er wünscht also dem in der Kirche

handelnden Staate Glück, Wirkungen gegen den Pietismus gefunden und conſtituirt zu haben, während der Pietismus vielleicht ſich eben von dieſem Bereiche der negativen Wirkungen der Agende ausnehmend vielmehr den ſpeculativen Kriticismus in denſelben aufzunehmen gedenkt. Ref. kann hierin nur gegenſeitiges Recht oder Unrecht finden.





DATE DUE

